CHRISTOLOGIE IN DER GRUNDSCHULE

Zugleich ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Christologie und Didaktik

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors
der Erziehungswissenschaften
an der Universität Dortmund

vorgelegt von
Dipl. paed. BARBARA HOLZMÜLLER

1981

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538101_0028

CHRISTOLOGIE IN DER GRUNDSCHULE

Zugleich ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung
von Christologie und Didaktik

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors
der Erziehungswissenschaften
an der Universität Dortmund

Vorgelegt von:
Dipl. paed. Barbara Holzmüller

Dortmund 1981

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Termin der mündlichen Prüfung
15. 7. 1981

Vorwort

Das Thema der vorliegenden Dissertation ist mir bei meiner früheren Tätigkeit als Grundschullehrerin zunehmend wichtig geworden. Im Laufe der Arbeit an dieser Thematik hat sich eine Hypothese herausgebildet, die auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen war. Aufgrund der Fülle der vorliegenden Literatur sowohl zu dieser Thematik im ganzen als auch zu ihren einzelnen Aspekten konnte die Auseinandersetzung nur an Hand ausgewählter Beispiele erfolgen. Ich hoffe, den Meinungen dabei gerecht geworden zu sein.

Daß die Arbeit in dieser Form zustande gekommen ist, verdanke ich der intensiven Betreuung durch meinen Doktorvater, Herrn Prof. Dr. H. Grewel. Er hat das Vorhaben durch ständige Gesprächsbereitschaft, mit wichtigen Anregungen und Hinweisen und nicht zuletzt mit viel Geduld gefördert. Deshalb gilt ihm mein besonderer Dank. Wertvolle Vorschläge und konstruktive Kritik erfuhr ich auch in vielen Gesprächen mit Herrn Prof. Dr. H.-G. Drescher, die meine Arbeit gefördert haben. Dafür sei ihm herzlich gedankt. Darüber hinaus verdanke ich manche Anregung dem Gespräch mit Kollegen des Faches Evangelische Theologie an der Universität Dortmund.

Inhaltsverzeichnis

		Seite
0	Einleitung	1
1.	Zum Erfahrungsbegriff	8
1.1.	Zum Erfahrungsbegriff allgemein	8
1.2.	Religiöse Erfahrung	9
1.3.	Die Entfaltung des Erfahrungsbegriffs im Hinblick auf die Hermeneutik	15
	Exkurs zum Ansatz von E. Herms	21
2.	Hermeneutische Überlegungen	26
2.1.	Überlegungen zum Geschichtsverständnis	26
2.2.	Zur Frage nach dem historischen Jesus und ihrer Bedeutung	29
2.3.	Zur hermeneutischen Problematik	34
3.	Grundsätzliche Überlegungen zur systematischen Christologie	51
3.1.	Zum Ansatz von Christologie	51
3.2.	Zum Verständnis der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes	60
3.3.	Zur Einordnung des Jesusbildes	61
3.4.	Zur Verhältnisbestimmung von systematischer Christologie und Didaktik	64
4.	Jesus hat zur Brüderlichkeit befreit	67
4.1.	Christus hat uns zur Freiheit befreit (Gal 6,1)	67
4.2.	Die Forderung nach Brüderlichkeit	79
4.3.	Das Verhältnis von Freiheit und Brüderlichkeit	84
4.4.	Der eschatologische Vorbehalt	86
4.5.	Der Gedanke der Freiheit unter anthropologischem Aspekt	88

Seite

5. Neutestamentliche und systematische Aspekte der frühen Christologie 93

5.1. Vorüberlegungen 93
5.2. Messias 101
5.3. Sohn Gottes 106
5.4. Menschensohn 113
5.5. Kyrios 118
5.6. Die Geburt in Bethlehem und die Verkündigung an die Hirten 126
5.7. Jesus - der Jungfrauensohn 138
5.8. Die Himmelfahrtsgeschichte 150

6. Didaktische und methodische Überlegungen und Vorschläge 162

6.1. Theoretische Vorüberlegungen 163
6.1.1. Zum Ziel der Behandlung von Jesustradition im RU 163
6.1.2. Zum grundsätzlichen Ansatz der Jesusgeschichten 168
6.1.3. Das Erzählen im Religionsunterricht 172
6.1.4. Zur Frage der Textauswahl für die Primarstufe 183

6.2. Erzählvorschläge für die Grundschule 190
6.2.1. Texte für das 1./2. Schuljahr 192
6.2.2. Texte für das 3./4. Schuljahr 211

Literaturverzeichnis 262

Abkürzungsverzeichnis 309

0. Einleitung

Christologie in der Grundschule - ist das Thema überhaupt angemessen für diese Altersstufe, so könnte man fragen. Ist die Christologie als die Lehre von der Bedeutung Jesu nicht viel zu schwierig, um sie mit Kindern der Primarstufe zu behandeln? Man wird den Schülern von Jesus, seinem Wirken und seinem Schicksal erzählen, aber kann man ihnen schon die Besprechung christologischer Aussagen zumuten? So einleuchtend diese Anfragen auf den ersten Blick auch sein mögen, zeigt sich doch bei näherem Zusehen, daß die Sachlage komplizierter ist. Schon wenn ein Lehrer seinen Schülern Geschichten von Jesus erzählt, wird dabei - zumindest indirekt - etwas von der Bedeutung dieses Mannes deutlich. In der Art, wie der Religionsunterricht Jesus darstellt, wird zugleich die Bedeutung des Nazareners in einer bestimmten Weise akzentuiert. Das mag häufig unbewußt geschehen, aber auch wenn man sich keine Rechenschaft darüber ablegt, findet es statt. Die Christologie in der Grundschule beginnt also nicht erst da, wo explizit christologische Aussagen besprochen werden, sondern schon bei der Behandlung des Jesusstoffes überhaupt, auch wenn sie hier nicht immer thematisiert wird. Die Bedeutung des Mannes aus Nazareth, so wie sie bei der Behandlung der Jesustradition Gestalt gewinnt, dürfte für das Jesusbild der Schüler mindestens ebenso wichtig sein wie die Erkenntnisse, die bei der Besprechung christologischer Aussagen gewonnen werden. Das hängt schon damit zusammen, daß der Jesusstoff viel umfangreicher ist und sich über vier Schuljahre verteilt, während christologische Aussagen erst am Ende der Grundschulzeit in einigen Beispielen bearbeitet werden können. Christologische Vorstellungen wie zum Beispiel Hoheitstitel sind zudem für Schüler wesentlich abstrakter als die Geschichten vom Wirken und Schicksal Jesu. Auch deshalb sind sie für die Kinder

weniger eindrücklich. Aus diesem Grund kommt der Art, wie der Jesusstoff dargestellt wird, große Bedeutung zu für das Jesusbild, das für die Schüler entsteht und damit für die Bedeutung Jesu, wie sie dabei aufgezeigt wird.

Im Hinblick auf dieses Jesusbild gilt es ein Vorgehen zu vermeiden, wie es in den 60er Jahren häufig zu finden war. Man hat sich damals bei der Darstellung der Jesustradition von kerygmatischen Aussagen leiten lassen, die oft so in den Vordergrund rückten, daß Jesus für die Schüler die Züge eines übernatürlichen Zauberers annahm. Die Gegenposition, die denkbar wäre, ist der Versuch, ein Jesusbild zu zeichnen, das von allen kerygmatischen Aussagen "gereinigt" ist. Im Unterricht dürften dann nur historisch nachweisbare Züge des Auftretens Jesu dargestellt werden. Doch ist das, was sich historisch über das Wirken des Mannes aus Nazareth ausmachen läßt, sehr wenig, so daß sich das Thema "Jesus" damit allein kaum sinnvoll bearbeiten ließe, selbst wenn man der Ansicht wäre, daß ein solches Vorgehen wünschenswert sei. Uns scheinen beide Positionen einerseits zu einseitig zu sein, andererseits vertreten sie beide ein wichtiges Anliegen.[1] Angesichts dieser Schwierigkeiten wollen wir einen Weg suchen, wie man heute im RU der Primarstufe so von Jesus reden kann, daß seine Bedeutung angemessen zum Ausdruck kommt, wobei die Ergebnisse der historischen Jesusforschung mit aufzunehmen sind.

Das, was als angemessen gelten kann, ist von zwei Seiten her zu bestimmen. Da sind einerseits die Schüler, für die der Unterricht ein Jesusbild entwirft. Ihre Verstehensmöglichkeiten müssen berücksichtigt werden. Andererseits ist der Forderung nach sachlicher Angemessenheit Rechnung zu tragen. Diese schließt ver-

---

1) vgl. dazu unten 2.2. und 6.2.1.

schiedene Aspekte ein. Wo es um die Bedeutung Jesu geht, sind systematische Überlegungen einzubeziehen. Ein zweiter Aspekt steckt in der Forderung, daß jedes Jesusbild den Ergebnissen der historischen Forschung über das Wirken dieses Mannes entsprechen muß. Der Stoff, an dem für die Schüler Züge des Auftretens Jesu deutlich werden, sind die neutestamentlichen Geschichten, die von ihm erzählen. Damit verbindet sich ein weiterer Aspekt: Wir stehen vor der hermeneutischen Frage, wie ein angemessenes Verständnis dieser Texte ermöglicht werden kann. Dieses grundsätzliche Problem stellt sich noch in verschärfter Form, weil die neutestamentlichen Geschichten von und für Menschen vor fast 2000 Jahren geschrieben wurden, die andere Denk- und Lebensgewohnheiten als wir heute hatten.

In der Auseinandersetzung mit den aufgeführten Zielvorstellungen, sowie den Fragen und Schwierigkeiten, die sich damit verbinden, haben wir eine These entwickelt, die versucht, all diesen Punkten gerecht zu werden. Wir knüpfen zu ihrer Skizzierung bei der zuletzt aufgezeigten hermeneutischen Problematik an. Als hermeneutische "Brücke", die die neutestamentlichen Texte und die heutigen Schüler verbinden kann, soll die Frage nach den Erfahrungen von Menschen in der Begegnung mit Jesus dienen. Wir wollen versuchen, die Geschichten vom Wirken Jesu im RU zu erschließen, indem wir nach den Erfahrungen fragen, die einige Menschen in der Begegnung mit dem Mann aus Nazareth gemacht haben. Dieses Vorgehen erlaubt es - so unsere These - einerseits die Ergebnisse der historischen Jesusforschung mit aufzunehmen, andererseits jedoch nicht dabei stehen zu bleiben, sondern an den Erfahrungen die Bedeutung Jesu für bestimmte Menschen damals aufzuzeigen. Unsere These nimmt weiter an, daß bis heute immer wieder entsprechende Grunderfahrungen in der Begegnung mit dem kerygmatischen Christus gemacht werden konnten, wie sie damals Menschen im Um-

gang mit dem irdischen Jesus zuteil geworden sind. Schließlich scheint es uns möglich, auf dem Hintergrund der Wirksamkeit Jesu nun auch einige christologische Vorstellungen wie zum Beispiel Hoheitstitel zu behandeln, auch hier wieder, indem wir die Erfahrungen zur Erschließung ihrer Bedeutung heranziehen: Man kann christologische Aussagen als Ausdruck der Erfahrungen verstehen, die Menschen in der Begegnung mit dem historischen Jesus oder dem kerygmatischen Christus gemacht haben.

Das Anliegen dieser Arbeit ist es, die hier nur skizzierte These zu entfalten und auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Dabei fragen wir zugleich nach dem Verhältnis der systematischen Christologie zur Didaktik. Bestimmen nur die christologischen Überlegungen als fachwissenschaftliche Voraussetzungen die didaktische Entscheidung mit? Oder muß die Systematik selbst immer auch schon didaktische Fragestellungen mit aufnehmen?

Zur Darstellung unserer Überlegungen gehen wir folgendermaßen vor: Da dem Erfahrungsbegriff in unserer These zentrale Bedeutung zukommt, beginnen wir mit seiner Entfaltung im ersten Kapitel. Der erste Teil beschäftigt sich mit allgemeinen Überlegungen zu diesem Thema. Im zweiten Teil wird dann die Frage nach religiöser Erfahrung behandelt. In einem dritten Abschnitt erläutern wir den Erfahrungsbegriff im Hinblick auf die Hermeneutik. Es geht hier noch nicht um die hermeneutische Problematik selbst, sondern um spezielle Aspekte des Erfahrungsbegriffs, die für seine Funktion im Zusammenhang der hermeneutischen Fragen wichtig sein werden. Im folgenden Exkurs befassen wir uns mit dem Ansatz von Herms, der den Erfahrungsbegriff für die gesamte Theologie fruchtbar machen möchte.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich dann mit der hermeneutischen Problematik. Im ersten Teil erläutern wir das vorausgesetzte Geschichtsverständnis. Eine

weitere Voraussetzung ist die Frage nach dem historischen Jesus und dem Stellenwert, den man ihm beimißt. Davon handelt der zweite Teil. Im dritten Abschnitt wird dann die hermeneutische Problematik selbst diskutiert.

In den folgenden beiden Kapiteln geht es um systematische Überlegungen zur Christologie. Kapitel drei beginnt mit grundsätzlichen Fragen. Im ersten Teil geht es darum, wie Christologie anzusetzen und welches ihre Aufgabe sei. Der zweite Teil befaßt sich mit dem Verständnis der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes, das bei den systematischen Überlegungen vorausgesetzt wird. Die Bedeutung Jesu, wie sie die Systematik formuliert, zeigt sich für die Schüler in einem Bild, das durch die Unterrichtsarbeit von Jesus und seinem Wirken entsteht. Es ist im dritten Teil des Kapitels zu fragen, wo dieses Jesusbild einzuzeichnen sei. Gehört es ins Judentum, weil Jesus Jude war, oder in die christliche Kirche, weil sie in der Folge seines Wirkens entstanden ist, oder in die Menschheit, weil seine Botschaft letztlich allen Menschen gilt? Der letzte Teil dieses Kapitels fragt nach dem Verhältnis zwischen systematischer Christologie und Didaktik in dem oben angedeuteten Sinne.

Nachdem das dritte Kapitel grundsätzliche theoretische Fragen besprochen hat, geht es im vierten Kapitel um die inhaltliche Entfaltung der Bedeutung Jesu im Hinblick auf heutige Menschen, also um den Versuch, ein Jesusbild für die heutige Zeit zu zeichnen. Als zusammenfassende Kurzformel kann die Aussage von der Befreiung durch Jesus Christus zur Brüderlichkeit dienen. Sie wird in diesem Kapitel erläutert. Im ersten Teil geht es um die Freiheit, die Menschen durch Jesus Christus zuteil geworden ist und bis heute zuteil werden kann. Der zweite Abschnitt entfaltet den Begriff der Brüderlichkeit. Im dritten Teil wird das Verhältnis

der Freiheit zur Brüderlichkeit dargestellt. Um den Begriff der Brüderlichkeit vor Mißverständnissen zu schützen, gehen wir im vierten Teil auf den eschatologischen Vorbehalt ein. Ein fünfter Abschnitt nimmt noch einmal den Gedanken der Freiheit auf und zeigt seine Relevanz in anthropologischer Hinsicht auf.

Die beiden letzten Kapitel versuchen, die bisherigen grundsätzlichen Überlegungen zumindest ansatzweise in Praxis zu überführen. Wir schlagen vor, gegen Ende der Grundschulzeit, nachdem das Wirken und Schicksal Jesu sowie seine Auferweckung besprochen sind, einige christologische Vorstellungen zu behandeln, um den Schülern ein erstes Verständnis dafür zu eröffnen. Voraussetzung für eine unterrichtliche Bearbeitung sind die fachwissenschaftlichen Kenntnisse über den betreffenden Stoff. Das fünfte Kapitel dient dazu, die fachwissenschaftlichen Voraussetzungen einiger Hoheitstitel und einiger christologischer Geschichten aufzuzeigen, um von da aus Ansatzpunkte für eine unterrichtliche Besprechung zu gewinnen. Der erste Teil befaßt sich mit Vorüberlegungen, in denen die Forschungslage im Hinblick auf die Hoheitstitel, die Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, und das Vorgehen, das daraus resultiert, erläutert werden. Dann folgen im zweiten bis fünften Abschnitt neutestamentliche und systematische Überlegungen zu den Titeln "Messias", "Sohn Gottes", "Menschensohn" und "Herr". Die letzten drei Teile befassen sich mit der lukanischen Weihnachtsgeschichte, der Marienlegende, die von der Ankündigung der jungfräulichen Geburt Jesu erzählt, und der Himmelfahrtsgeschichte. Hier wird jeweils eine Exegese vorangestellt, dann schließen sich systematische Überlegungen zu der betreffenden christologischen Vorstellung an. Zuletzt werden die Ansatzpunkte für eine unterrichtliche Behandlung aufgewiesen.

Das sechste und letzte Kapitel enthält im ersten Teil didaktische und methodische Überlegungen, die

für die Behandlung der Jesustradition und einiger christologischer Aussagen von Bedeutung sind. Hier sind vier Einzelfragen zu bedenken. Es geht zuerst um das Ziel, das der RU verfolgt, wenn er die Jesusüberlieferung behandelt. Anschließend beschäftigen wir uns mit der Frage nach dem grundsätzlichen Ansatz der Jesusgeschichten. Kann man sich nur von kerygmatischen Aussagen leiten lassen, oder müßte die Behandlung statt dessen vom historischen Jesus aus bestimmt sein? Oder müßte möglicherweise ein dritter Weg gefunden werden, der die positiven Ansätze von beiden Positionen aufnimmt? Aufgrund der zentralen Stellung, die der Erfahrungsbegriff für unsere These hat, ergibt sich eine besondere Bedeutung für das Erzählen der Jesusgeschichten im Unterricht. Dieser Aspekt wird im dritten Abschnitt des ersten Teils entfaltet. Im letzten Abschnitt geht es schließlich um die Frage einer Textauswahl für die Primarstufe und um die Kriterien, die über die Eignung der Geschichten entscheiden können. Der zweite Teil des sechsten Kapitels bietet schließlich Erzählvorschläge, die ein Beispiel dafür geben wollen, wie eine konkrete Umsetzung der Theorie für die Grundschule aussehen kann.

Um die Anmerkungen zu entlasten, werden die Werke in der Regel nur mit Verfasser und Titel angeführt. Die übrigen bibliographischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

Die Stellen aus dem Alten und Neuen Testament folgen sowohl in der Übersetzung als auch in der Kapitel- und Verseinteilung der Zürcher Bibel.

1. Zum Erfahrungsbegriff[1]

1.1. Zum Erfahrungsbegriff allgemein

Geht man von der Bedeutung der Wörter "Erfahrung" und "erfahren" aus, so ist zunächst auf die Verwandtschaft mit "fahren" hinzuweisen. Die Vorsilbe "er-" deutet auf den Wortsinn "durchhalten bis zum erreichten Ende", daher steht die Vorstellung von einem schrittweisen Vorgehen, das zur Aneignung eines Gegenstandes führt, über den der Betreffende dann verfügt, im Vordergrund. So kann man definieren: "Erfahrung ist die sukzessive Aneignung äußerer und innerer Eindrücke. Sie ist damit ein unabgeschlossenes Geschehen in der Zeit."[2] Nicht abgeschlossen ist dieser Prozeß insofern, als die Aneignung des jeweiligen Eindrucks offen bleibt für neue Erfahrungen, Erfahrung ist also nicht abschließbar. Aneignung meint die Zuordnung neuer Eindrücke zu schon vorhandenen mit dem Ziel einer sinnvollen Ganzheit. Das heißt, daß in der Aneignung Deutung geschieht: Ein Eindruck erhält einen bestimmten Stellenwert, indem er dem zugeordnet wird, was der betreffende Mensch an Voraussetzungen mitbringt wie seine Gesamtsicht von Leben und Welt, die Maßstäbe und Zielvorstellungen,

---

1) Zum Erfahrungsbegriff vgl. Eggers: Religionsunterricht und Erfahrung, S. 132-158; Ellermeier: Zur Bestimmung von Erfahrung; Grewel: Leitsätze zur Didaktik, S. 25; Grom: Erfahrung und Glaube; Kasper: Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute; Richter: Erfahrung; Röhricht: Zum Problem religiöser Erfahrung; Tillich: Systematische Theologie I, S. 51-58; Vorgrimler: Was ist religiöse Erfahrung? Zahrnt: Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung; Zilleßen: Glaube und Erfahrung; Zirker: Die Erschließung des Glaubens in seinem Erfahrungsbezug

2) Röhricht: Problem der Erfahrung, S. 289, vgl. auch S. 304

die sich damit verbinden, zurückliegende Erfahrungen und nicht zuletzt die Sprache. Diese Voraussetzungen bestimmen die Erfahrungen mit. Besonders die Sprache ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, die die Erfahrungen durch die Denkmöglichkeiten und -gewohnheiten, die in ihr enthalten sind, prägt. Auch die Tradition, die die Erfahrungen früherer Menschen bewahrt, wirkt bei diesem Prozeß mit. Durch die Sprache und die Traditionen, die eine Gemeinschaft weitergibt, werden die Erfahrungen des einzelnen Menschen also indirekt mitbestimmt. Aber nicht nur die Voraussetzungen wirken auf neue Erfahrungen ein, sondern auch das Umgekehrte gilt, daß nämlich diese Voraussetzungen selbst immer wieder ergänzt und korrigiert werden durch neue Erfahrungen.

Der so entstandene Erfahrungsschatz prägt nicht nur neue Erfahrungen, sondern orientiert auch das Handeln des Menschen, wie Erfahrung umgekehrt durch Verhalten und Sprache vermittelt wird. Es besteht also ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Erfahrung und Verhalten.

1.2. Religiöse Erfahrung

"Wenn Erfahrung nun offen und bewußt auf letzte Sinneinheit der Wirklichkeit drängt, wird sie zur religiösen Erfahrung. ... Die religiöse Erfahrung ... ist Erfahrung des Unendlichen."[3] Diese Ausrichtung auf Ganz-

---

3) Röhricht, a.a.O., S. 290 im Original hervorgehoben, vgl. S. 304
Ellermeier faßt Religion mit Metaphysik und Weltanschauung unter dem Begriff der "Ideologie", der hier wertfrei gemeint ist, zusammen. In diesem Zusammenhang weist auch sie auf die Ausrichtung auf Ganzheit hin. Religion habe es mit dem Ganzen zu tun "als den Menschen Übergreifend-Tragendes" (vgl. Ellermeier, a.a.O., S. 249f). Auch Kasper weist darauf hin, daß von der Erfahrung des Unend-

heit, die ein integrierendes Moment darstellt, ist in der heutigen Zeit besonders wichtig, denn das Leben heutiger Menschen ist in verschiedene Bereiche zersplittert, in denen je andere Erfahrungen vorherrschen. Der moderne Mensch lebt einerseits in seiner Familie, andererseits im Umfeld seines Berufes, daneben gehört er vielleicht einer Sportgruppe oder anderen Vereinen an. All diese Bereiche fallen im Gegensatz zu früheren Zeiten auseinander, weil die Gesellschaft nicht mehr durch eine gemeinsame übergreifende Orientierung geprägt ist. Was wir oben schon für die menschlichen Erfahrungen im allgemeinen festgestellt haben, daß sie nämlich Konsequenzen für das Handeln des Menschen haben, gilt ebenso für religiöse Erfahrungen. Da sie es mit einem Gesamtsinn von Leben und Welt zu tun haben, können sie menschliches Verhalten umfassend und grundlegend orientieren.

Es findet sich bei der religiösen Erfahrung eine doppelte Struktur. Wir können sie mit den Stichworten von Zuspruch und Anspruch oder - mit Paulus - von Indikativ und Imperativ bezeichnen. Die Verkündigung spricht dem Menschen Gottes Gnade zu; dadurch wird er fähig, Gottes Anspruch gemäß zu leben. Wenn sich z.B. jemand als von Gott befreit erfährt und dessen gewiß wird, daß der Mensch nach Gottes Willen frei leben soll, kann er andere Menschen nicht unterdrücken. Er wird vielmehr im Gegenteil versuchen, ihnen auch zu dieser Freiheit zu verhelfen, denn sie ist von Gott allen Menschen bestimmt.

Religiöse Erfahrung ist Erfahrung Gottes, des Unendlichen, wobei das Unendliche nicht als quantita-

---

lichen, Gottes, immer da die Rede ist, "wo es um den Sinn des Ganzen des menschlichen Daseins und der Welt geht" (Kasper, a.a.O., S. 130). Vgl. auch Vorgrimler: Was ist religiöse Erfahrung? S. 631

tive Größe, sondern als "Qualität unerschöpflicher Daseinsfülle" verstanden wird. "In der Religion erfahren wir unzerstörbare Geborgenheit und unbeengte Freiheit." Religiöse Erfahrung ist "letztgültig-positive Erfahrung". "Religiöse Erfahrung ist die Erfahrung, daß man zur Realität letztlich Ja sagen kann und muß."[4]

Menschen haben Gott jedoch nicht nur als Geborgenheit und Freiheit ermöglichende Macht erfahren, sondern auch als denjenigen, der Leben bedroht, der Lebensmöglichkeiten zerstört. Angesichts dieser Erfahrungen der Ambivalenz stellt sich die Frage, ob die Darstellung religiöser Erfahrung, wie wir sie im Anschluß an Röhricht vorgenommen haben, ausreichend ist. Der deus absconditus, wie er in der Anfechtung begegnet, ist in der Umschreibung dessen, was religiöse Erfahrung meint, nicht mit aufgenommen. Hier sind nur die Erfahrungen, die man in der Begegnung mit dem deus revelatus, wie er in Jesus Christus offenbar geworden ist, machen kann, zugrunde gelegt. Dennoch ist Röhricht darin recht zu geben, daß er religiöse Erfahrung vom deus in Christo her formuliert, denn es macht einen wichtigen Wesenszug des Glaubens aus, daß er vergewissernden Charakter hat, Trost spendet und dem menschlichen Leben Halt gibt.[5] Gerade darum wird die christliche Botschaft noch heute weitergesagt. Die Formulierungen, die Röhricht dafür gebraucht, scheinen uns im Hinblick auf heutige Menschen besonders hilfreich zu sein.

Religiöse Erfahrung steht immer zwischen zwei Polen, zwischen der Erhaltung einerseits und der Veränderung

---

4) Röhricht, a.a.O., S. 291, Hervorhebung getilgt

5) vgl. Ratschow: Glaube. I. Religionsgeschichtlich, Sp. 1587. Auf die Ambivalenz der religiösen Erfahrung geht auch Röhricht ein. Vgl. a.a.O., S. 296f

und Erneuerung andererseits. Wo Leben von der Zerstörung bedroht ist, kann Religion bewahrend helfen, droht es dagegen in Erstarrungen zu ersticken, kommt die erneuernde Kraft der Religion zum Tragen.

Die Aneignung eines Eindruckes als Betroffenheit von Gott ist subjektiv gewiß, anderen Menschen ist die Gültigkeit dieser Deutung jedoch nicht demonstrierbar. Das hat seinen Grund in der Struktur der religiösen Erfahrung: Das Unendliche, Gott, wird an einem endlichen Geschehen erfahren. Dieses endliche Geschehen als Betroffenheit von Gott zu deuten, ist immer ein Wagnis. Da Erfahrung ein Aneignen und dabei immer ein Deuten von Eindrücken ist, kann man von der religiösen Erfahrung überhaupt sagen, sie habe den Charakter eines Wagnisses. Daraus resultiert die Ambivalenz religiöser Erfahrung. Angesprochen ist hier ein erster Aspekt von Ambivalenz. Ambivalent ist die Erfahrung dadurch, daß die Deutung als Betroffenheit von Gott nicht zwingend ist. Auch da, wo sich Gott offenbart wie etwa in Jesus von Nazareth, ist die Gottheit Gottes an sich nicht erreichbar. Sie bleibt in der Vermittlung durch diesen Menschen, dessen Menschsein eben nicht durchstoßen werden kann, um dahinter die nuda maiestas dei anzuschauen.[6] Es stellt sich also die Frage nach der Wahrheit und der Möglichkeit, sie festzustellen. Wenn sich zwei unterschiedliche Aussagen gegenüberstehen und die Wahrheit jeweils für sich in Anspruch nehmen, helfen letztlich keine formalen Kriterien weiter, sondern die Wahrheitsfrage muß inhaltlich diskutiert werden. Das heißt für den innerchristlichen Bereich, daß die Formulierung der Wahrheit von zwei Polen bestimmt sein muß: Einerseits muß bei ihrer Formulierung die

---

6) vgl. Ratschow: Wandlungen Gottes, S. 69f; ders.: Glaube, S. 75f, 91, 298; siehe auch Röhricht, a.a.O., S. 297

Kontinuität zur Tradition gewahrt werden, andererseits muß sie im Hinblick auf heutige Menschen, ihre Probleme und Fragen abgefaßt werden. Die so erreichten Aussagen sind niemals als endgültige zu verstehen, sondern müssen immer wieder in Frage gestellt und neu entworfen werden. Dennoch ist eine gewisse Abgrenzung von solchen Anschauungen nötig, die mit der christlichen Sichtweise nicht vereinbar sind. Auch dabei ist die Gefahr einer Fehlentscheidung nie auszuschließen.

Geht es um die Wahrheitsfrage in der Auseinandersetzung mit Nicht-Christen, so gilt auch hier, daß die Wahrheit, wie das Christentum sie versteht[7], inhaltlich entfaltet und begründet werden muß, so daß dem Gesprächspartner deutlich wird, worum es dem Christentum geht und was für Konsequenzen daraus für das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft folgen.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt ist in diesem Zusammenhang zu beachten. Religiöse Erfahrungen sind im Bereich des Christentums immer auch an die Verkündigung gebunden, insofern als der Christ zunächst durch sie hört, zum Beispiel daß Gott dem Menschen Geborgenheit schenken will. Erst auf diesem Hintergrund können Erfahrungen der Geborgenheit als Betroffenheit von Gott gedeutet werden. Damit ist jedoch die Frage nach der Wahrheit keinesfalls gelöst, sondern sie stellt sich nun im Hinblick auf die Verkündigung.

Die Ambivalenz der religiösen Erfahrung hat noch

---

7) Dabei ist einzuräumen, daß es <u>das</u> Verständnis von christlicher Wahrheit nicht gibt. Die verschiedenen Kirchen und die unterschiedlichen Richtungen z.B. innerhalb der evangelischen Kirche stimmen zwar in den "Eckdaten" überein, aber sie akzentuieren doch verschieden. Gerade, wenn es darum geht, solche "Eckdaten" wie das Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes im Hinblick auf die jeweilige Gegenwart näher zu erläutern, kommen dabei die Unterschiede ans Licht.

einen zweiten Aspekt. Gott selbst wird ambivalent erfahren. Im persönlichen Leben des Alltags bis hin zu den übergreifenden Zusammenhängen der Welt wird Gott einerseits als bewahrend und Leben spendend, andererseits als bedrohend und Leben vernichtend erlebt. Der deus in vita - Gott, wie er im täglichen Leben erfahren wird - erscheint dem Menschen also ambivalent.

Durch die christliche Überlieferung hören Menschen, wie Jesus Gott ereignet hat. Er hat Gott als denjenigen gepredigt, der sich den Menschen in bedingungsloser Liebe zuwendet, so daß Jesus ihn "Vater" nennen konnte. Gott ist von Jesus eindeutig für das Heil der Menschen in Anspruch genommen worden. Christen identifizieren nun den ambivalent begegnenden deus in vita mit dem in Liebe begegnenden deus in Christo. Damit sind jedoch die ambivalenten Erfahrungen mit dem deus in vita nicht aufgehoben. Der Christ erfährt Gott nicht nur als dem Menschen gnädig zugewendet, als deus revelatus, sondern auch als verborgen, sich entziehend, als deus absconditus. Das, was den Menschen trägt oder getragen hat,kann zu einer anderen Zeit stumm bleiben, so daß der Betreffende an der Geborgenheit seines Lebens bei Gott zweifelt. Er fühlt sich von Gott verlassen. Eben dies erfährt er aber als Betroffensein von Gott selbst. Es ist die Erfahrung, die man traditionell mit "Anfechtung" bezeichnet.[8]

Grund der religiösen Erfahrung ist Gott selbst. Die spezifisch christliche Erfahrung mit Gott geht zurück auf das Wirken Jesu und der Menschen, die von ihm betroffen worden sind. Nach Röhricht gründet sich die christliche Erfahrung "im Dasein Jesu und der Menschen,

---

8) vgl. Ratschow: Glaube, S. 241f, 247, 260; ders.: Wandlungen Gottes, S. 75f; s. auch Röhricht, a.a.O., S. 299-302, 305; Jüngel: Gott als Geheimnis, S.517; Kasper, a.a.O., S. 131, 135, 136, 137

die sich auf ihn verlassen"[9]. Um Mißverständnisse zu vermeiden, müßte man genauer "Dagewesensein Jesu" formulieren, da man seit der Kreuzigung nicht mehr von einem "Dasein Jesu" sprechen kann. Auch wenn er die Menschen, die sich auf Jesus verlassen, nennt, greift das zu kurz. Damit sind all die Generationen von Christen übersprungen, die zwischen der Auferweckung Jesu und der Gegenwart gelebt haben. Nicht nur der historische Jesus damals und Christen heute sind zu nennen, sondern die ganze Generationenkette von damals bis heute, die eine Kette von Vermittlungen darstellt.[10]

Die Erfahrung der Liebe Gottes, die Menschen damals in der Begegnung mit dem historischen Jesus gemacht haben und die Menschen bis heute immer wieder in der Begegnung mit dem Christus des Glaubens machen konnten, "ist derjenige Ausschnitt des Endlichen, der dem Christen Unendlichkeit, unerschöpfliche Daseinsfülle verbürgt."[11]

1.3. Die Entfaltung des Erfahrungsbegriffs im Hinblick auf die Hermeneutik

Nachdem der Erfahrungsbegriff in seiner Struktur untersucht und die christliche Erfahrung inhaltlich angesprochen wurde, geht es jetzt darum, den Stellenwert der Erfahrung für hermeneutische Fragestellungen zu bestimmen.

Wir sind mit Tillich der Meinung, daß die Erfahrung als Medium zum Empfang der Inhalte der Systematik zu

---

9) Röhricht, S. 298

10) vgl. Ratschow: Glaube, S. 303, 305, 307

11) Röhricht, S. 298 (Hervorhebung getilgt). Röhricht formuliert wieder undifferenziert, indem er sagt: "Die Liebe Christi ist derjenige Ausschnitt..."

betrachten ist, nicht jedoch als Quelle zur Gewinnung dieser Inhalte. Der Grund dafür ist darin zu sehen, daß das Christusereignis, auf das sich der Glaube gründet, nicht jeweils nur aus der Erfahrung des einzelnen Theologen abgeleitet werden kann, sondern zunächst vorgegeben ist als die Erfahrung bestimmter Menschen vor fast 2000 Jahren. Nur weil Menschen damals in der Begegnung mit dem irdischen Jesus das Handeln Gottes erfahren haben, hat man von ihm und seiner Bedeutung gepredigt, so daß immer wieder Menschen in der Begegnung mit dem verkündigten Christus bis heute entsprechende Erfahrungen wie die ersten Zeugen machen konnten. "Die christliche Theologie ist gegründet auf dem einzigartigen Ereignis: Jesus, der Christus, das trotz seiner unendlichen Bedeutung in seiner Konkretheit die Norm für jede religiöse Erfahrung bleibt. Dieses Ereignis ist der Erfahrung (zunächst) vorgegeben und nicht aus ihr abgeleitet. Deshalb e m p f ä n g t die Erfahrung, aber sie schafft nicht neu."[12] Das gilt auch für die Erfahrungen, die Menschen heute durch das Wirken des heiligen Geistes machen können. "Der göttliche Geist bezeugt in uns die biblische Botschaft. Neue Offenbarungen gibt der göttliche Geist nicht. Es wird nichts Neues durch die Erfahrung der Macht des göttlichen Geistes in uns vermittelt."[13]

Wir verstehen also die Erfahrung des Theologen als Medium zum Empfang der christlichen Inhalte. Dabei ist die Erfahrung das Mittel, um die christlichen Aus-

---

12) a.a.O., S. 57 (Hervorhebung im Original); vgl. dazu auch Ratschow, der von Jesus als dem "Anfänger und Begründer" des Lebens, des Heils und des Glaubens spricht (Glaube, S. 9, 10, 100, 295). Dasselbe kann er auch unter dem Stichwort der "leibhaften Bezüglichkeit" Jesu formulieren (a.a.O., S. 25f, 28, 56, 66, 93 u.ö.).

13) Tillich, S. 56; vgl. auch Ratschow: Glaube, S. 109 A 10, 111 auch A 20, 142; s. auch unten Kap. 2, S. 38

sagen auf die Situation heutiger Menschen zu beziehen, wobei zwei Extreme zu vermeiden sind: "Der Einfluß des Mediums - die Erfahrung des Theologen - sollte nicht so klein sein, daß das Ergebnis eine Wiederholung statt einer Umwandlung ist, und er sollte nicht so groß sein, daß das Ergebnis eine Neuschöpfung statt einer Umwandlung ist."[14] Kommt das Medium Erfahrung angemessen zum Einsatz, so ermöglicht es eine Umgestaltung der Überlieferung, die die Kontinuität wahrt, ohne deshalb in der Ausdrucksweise mit der tradierten Form identisch sein zu müssen. Damit ist eine entscheidende Funktion des Erfahrungsbegriffs im Bereich der Hermeneutik aufgezeigt.

Wir wollen uns noch einem anderen Aspekt dessen, was Erfahrung im hermeneutischen Bereich leisten kann, zuwenden. Bisher ging es darum, mit Hilfe der Erfahrung die überlieferten Inhalte des christlichen Glaubens auf das Leben und die Situation heutiger Menschen zu beziehen. Unser Interesse gilt nun dem Verstehen der Tradition aus ihrer Zeit heraus. Die überlieferten Inhalte müssen so verständlich gemacht werden, wie sie von denjenigen, die sie vor 2000 Jahren formuliert haben, gemeint waren. Das Verständnis erschließt sich, wenn man nach den Erfahrungen der Menschen zurückfragt, die in diesen Inhalten ausgedrückt wurden.[15] Es soll also um den Bezug der überlieferten Aussagen zum Leben der Menschen, die sie damals formuliert haben, gehen.

---

14) Tillich, S. 58

15) vgl. Ellermeier, S. 253; Marxsen: Christologie praktisch, S. 40, 47; Wullschleger: Anschauliche Christologie, S. 66 (bezogen auf die Jesusgeschichten); Eggers: RU und Erfahrung, S. 147f; Dabalus: Wer ist dieser? S. 243f

Das wird dadurch möglich, daß es sich bei den Erfahrungen der damaligen Menschen um elementare Grunderfahrungen handelt, die sich über die Zeiten hin erhalten haben wie zum Beispiel die Erfahrung der Geborgenheit oder die des Frei-Werdens. Zwar haben sich die Zwänge verändert, aus denen Menschen damals und heute befreit worden sind, aber die Erfahrung des Befreit-Werdens selbst ist doch in ihrer Grundstruktur gleich geblieben. Befreit-Werden hat ja zu allen Zeiten eine Erweiterung der Lebensmöglichkeiten zur Folge.

Inwiefern man von menschlichen Erfahrungen sprechen kann, die sich trotz der gewandelten zeitgeschichtlichen Situation erhalten haben, soll nun näher erläutert werden. Wir gehen dazu von gewissen Existenzstrukturen des menschlichen Lebens aus, die durch die Zeiten hindurch dieselben bleiben.[16] Im Zusammenhang mit diesen Existenzstrukturen kann man auch von gewissen elementaren Erfahrungen sprechen, die sich ebenso durchgehalten haben im Laufe der Geschichte. Diese Erfahrungen sind jedoch nicht auf Christen beschränkt, sondern zunächst einmal Menschen aus verschiedenen Religionen und Weltanschauungen zugänglich. Die christliche Entfaltung derjenigen Erfahrungen, die für unseren Ansatz entscheidend sind, folgt unten im 4. Kapitel. An dieser Stelle soll jedoch die Struktur solcher Erfahrungen dargestellt werden.

Menschen damals haben in der Begegnung mit Jesus elementar-menschliche Erfahrungen machen können, weil dieser Mann in einzigartiger Weise Menschsein in zen-

---

16) vgl. Bultmann, der diese bleibenden Existenzstrukturen als Grundlage für seinen hermeneutischen Ansatz der existentialen Interpretation ansieht; zum Zusammenhang bei Bultmann vgl. die Darstellung unten in Kap. 2, S. 44 ; vgl. auch Ohlig: Jesus, Entwurf zum Menschsein, S. 38f

traler Einfachheit lebte.[17] Was mit "zentraler Einfachheit des Menschseins" gemeint ist, soll im folgenden erläutert werden. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß bestimmte Epochen und bestimmte Menschen in der Geschichte des Judentums und des Christentums über ihre eigene Zeit hinaus gültige Bedeutung erlangt haben, daß sie kanonisiert wurden.[18] Das kann in positiver Weise geschehen, so daß die betreffende Epoche oder Person zum Vorbild wird, oder in negativem Sinne als etwas, das nicht wieder vorkommen darf. Modellhaft normativen Charakter erlangen Personen "durch ihre überraschende und weiterführende Realisation des Menschlichen"[19]. Durch die Kanonisierung wurden also "Momente gelungener Humanität"[20] an die nachfolgenden Generationen als verpflichtend weitergegeben. Die letztgültige Verwirklichung von Humanität hat in Jesus von Nazareth stattgefunden.[21] Die Art, wie Jesus Menschsein gelebt hat, läßt eine vollkommenere Verwirklichung nicht zu. Die Personen, die aus der Geschichte vor ihm kanonisiert wurden, haben jeweils ein bestimmtes Moment der Humanität gebracht, während bei Jesus Menschsein im umfassenden Sinne in unüberbietbarer Weise verwirklicht worden ist.

---

17) vgl. zum folgenden Gedankengang Ohlig, a.a.O., S. 24-47, 58-60

18) vgl. Rosenstock-Huessy, der von bleibenden Errungenschaften oder Leistungen der Menschheitsgeschichte spricht z.B. im Zusammenhang mit den vier Antiken; Rosenstock-Huessy: Soziologie II, S. 155ff, 173ff, 202ff, 212ff; vgl. auch Schwarzenau: Totempfahl, S. 187ff

19) a.a.O., S. 25, Hervorhebung im Original

20) a.a.O., S. 26

21) vgl. Rosenstock-Huessy: Des Christen Zukunft, S. 226f; Schwarzenau, S. 189-193

Orientierende Wirkung über den eigenen zeitgeschichtlichen Raum hinaus, wie sie den kanonisierten Personen zugeschrieben wird, kann nur gelingen, wenn die Momente von Humanität nicht auf zeitgeschichtlich bedingte Einzelfragen des Menschseins bezogen sind, sondern über den Einzelfall hinausreichen. Dazu müssen sie vereinfachen. Orientierung können allerdings nicht Vereinfachungen im Sinne von vergröbernden oder pauschalen Reduktionen vermitteln, sondern nur "eine Reduktion der Fragestellung auf ihre h u m a n e M i t t e hin"[22], wie sie zum Beispiel im Liebesgebot Jesu vorliegt. Es richtet den Blick auf den anderen Menschen und seine Bedürfnisse und befreit dadurch aus der Verhaftung in der konkreten Situation. Jesus hat "in einzigartiger Weise zentral gedacht und geredet"[23].

Bleibende Geltung erlangen nur solche Verwirklichungen des Humanen, in denen eine bleibende fundamentale Problematik ausgedrückt wird. Auch das trifft auf das Leben und Wirken Jesu zu. "... das Menschsein hat in ihm seine bleibende einfache Gestalt erreicht, die zwar an Differenziertheit, Problembewußtsein und Wissen, nicht aber an gültiger, also zentral reduzierter Humanität übertroffen werden kann."[24]

Im Sinne grundlegender Momente von geglücktem Menschsein, wie wir sie hier entfaltet haben, sollen die elementar-menschlichen Erfahrungen verstanden werden.

Wenn die Erfahrungen in der beschriebenen Weise der hermeneutischen Vermittlung der Tradition dienen, so gilt für dogmatische Aussagen allgemein, was Tillich von den trinitarischen Symbolen formuliert, daß sie nämlich leer werden, wenn man sie von ihrer Er-

---

22) a.a.O., S. 35

23) a.a.O., S. 36

24) a.a.O., S. 43

fahrungswurzel abschneidet.[25] Der Zusammenhang mit den Erfahrungen - der Menschen damals wie heute - ist also unverzichtbar für ein angemessenes Verständnis dogmatischer Vorstellungen.

Exkurs zum Ansatz von E. Herms

Herms versucht, die Theologie als Erfahrungswissenschaft zu etablieren. Seine These lautet: "Theologie produziert handlungsorientierendes theoretisches Wissen, indem sie sich selbst als Erfahrungswissenschaft konstituiert."[26] Der Verfasser geht dazu von der Unterscheidung der Theologie von der gelebten Religion aus und setzt die Theologie so als Theorie im Gegenüber zum Glauben an. Damit könne Theologie auf besondere, nicht öffentliche Begründungsinstanzen verzichten und als Erfahrungswissenschaft betrieben werden, die den wissenschaftlichen Standards der übrigen Erfahrungswissenschaften standhalte. In diesem Rahmen versucht Herms nicht nur, die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit der theologischen Betrachtungsweise von Erfahrungen aufzuzeigen. Er geht davon aus, daß die Theologie die Erfahrungen unter einem doppelten leitenden Gesichtspunkt betrachtet: zum einen unter dem Gesichtspunkt "der Transzendenzabhängigkeit des Erfahrbaren als solchen", zum anderen unter dem der Notwendigkeit, diese Abhängigkeit religiös zu deuten.[27] Herms ist der Meinung, daß diese Transzendenzabhängigkeit sowie die Notwendigkeit ihrer Deutung jedem Erfahrbaren zukämen. Deshalb ist die Theologie für ihn eine notwendige Wissenschaft. Entsprechend wie die

---

25) vgl. Tillich : Systematik II, S. 155; vgl. auch Kasper, S. 123, 142f

26) Herms: Theologie - eine Erfahrungswissenschaft, S. 10

27) vgl. a.a.O., S. 80

Theologie setzt er auch die übrigen Wissenschaften an. Er geht davon aus, daß sich alle Wissenschaften mit Erfahrungen beschäftigten. Sie unterschieden sich voneinander durch die grundsätzlichen Fragehinsichten, die ihre Untersuchungen leiteten. Notwendig sei jede Wissenschaft, die sich "auf einen Erfahrungsbereich erstreckt, der aufgrund bestimmter Bedingungen seiner ursprünglichen Konstitution als selbständiger, irreduzibler Bereich möglicher Erfahrungsgegenstände nachgewiesen werden kann"[28]. Die leitenden Fragestellungen stünden auf der metatheoretischen Ebene in einem ontologischen Zusammenhang[29], so daß damit ein einheitlicher Ansatz für alle Wissenschaften gewonnen sei.

Unserer Meinung nach ist dieser Ansatz in der von Herms vorgesehenen Form nicht haltbar. Vielleicht läßt sich in diesem Rahmen die Religionswissenschaft konstituieren, die Theologie jedoch nicht. Mehrere Gründe sprechen dagegen. Einmal hat die Theologie ihren Ausgangspunkt in der Zuwendung Gottes zu den Menschen, wie sie damals in der Begegnung mit Jesus von Nazareth und bis heute durch die Verkündigung von Jesus Christus immer wieder erfahren worden ist, und nicht in der Transzendenzabhängigkeit alles Erfahrbaren. Zum anderen ist der Frageansatz der Theologie des näheren zu beschreiben als die Bemühung um den Vermittlungsbogen zwischen dem Ereignis, das uns im Handeln Gottes durch Jesus Christus vorgegeben ist, und der Verkündigung davon[30], es geht jedoch nicht um das Angewiesensein auf Transzendenz und die Notwendigkeit ihrer Deutung. Der Ansatz von Herms geht von einem allgemeinen religiösen Phänomen aus, das eigentlich Christliche ist damit aber gar nicht in den Blick ge-

---

28) a.a.O., S. 71

29) vgl. a.a.O., S. 81

30) vgl. Ratschow: Glaube, S. 21, 301

nommen, so daß das Proprium christlicher Theologie nicht erfaßt wird. Deshalb scheint uns sein Ansatz der Theologie nicht akzeptabel.

Weiterhin kann die Theologie nicht mit allen anderen Wissenschaften unter einem gemeinsamen empirischen Ansatz vereinigt werden, weil die Frageansätze und damit auch die Methoden der verschiedenen Wissenschaften stark voneinander abweichen. Das kann man an den Ausführungen Kaspers zeigen, mit dem wir drei Bereiche von Erfahrung unterscheiden. Der erste ist der Bereich der Naturwissenschaften. Hier spielt das Experiment unter bestimmten, kontrollierten Bedingungen eine große Rolle. Die leitenden Erkenntnisinteressen werden als kontrollierte Vorbedingungen mit eingebracht, so daß nachprüfbare Ergebnisse erzielt werden.[31] Diese Methode hat "dort ihren Platz, wo es um Zweck-Mittel-Relationen geht"[32]. Sie hilft im Bereich der Zielsetzungen und Wertentscheidungen indessen nicht weiter. Hier trifft man auf den zweiten Erfahrungsbereich, den der Geisteswissenschaften. In ihnen handelt es sich nicht um eine Art von Erfahrungen, die sich neben den naturwissenschaftlichen findet, "sondern um eine tiefere Dimension in diesem zuerst genannten Bereich, ... die Sinndimension"[33]. Hier geht es um das Verstehen und Deuten, das von den Denkvoraussetzungen der jeweiligen Zeit mitbestimmt ist. Diese Voraussetzungen werden mit reflektiert und in Rechnung gestellt.
Auch die Theologie hat es mit der Sinnfrage zu tun, doch so, daß sie nach dem letzten Sinn menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte im Ganzen fragt.[34]

---

31) vgl. Kasper, S. 127f
32) a.a.O., S. 128
33) a.a.O., S. 129
34) vgl. a.a.O., S. 130

Damit wären wir bei der dritten Dimension von Erfahrung, der religiösen. In gewissen Einzeldisziplinen der Theologie wie zum Beispiel den historischen kann der Wissenschaftler vielleicht arbeiten, ohne daß er selbst positiv zum christlichen Glauben stehen müßte. Da, wo es aber um den letzten Sinn von Leben und Welt geht, ist eine solche distanzierte Haltung nicht mehr möglich, denn dieser letzte Sinn kann nicht gleichsam von außerhalb des Christentums formuliert werden, sondern nur innerchristlich.[35]

Auch in der Frage nach der Wahrheit von theologischen Aussagen ergeben sich Unterschiede zu den übrigen Wissenschaften. Herms möchte in diesem Zusammenhang die Korrespondenztheorie der Wahrheit benutzen. Nach dieser Theorie ist eine Aussage über einen Gegenstand dann wahr, wenn sie mit diesem selbst übereinstimmt.[36] Dieses Wahrheitskriterium sei von jedermann anzuwenden, der Wahrheitsgehalt einer Aussage also von jedermann überprüfbar. Bei theologischen Aussagen ist mit diesem Kriterium jedoch nichts auszurichten. Wo es theologisch um Wahrheit geht, steht die Betroffenheit von Gott selbst auf dem Spiel, geht es darum, ob ein bestimmtes Geschehen zu Recht als Betroffenheit von Gott verstanden wird. Diese Betroffenheit von Gott ist für denjenigen, dem solches widerfährt, subjektiv gewiß. Er kann dieses Verständnis einem anderen Menschen jedoch nicht beweisen, sondern "nur" in seinem Leben bewahrheiten.[37] Erfahrung ist also immer ambivalent,

---

35) vgl. oben das zum Problem der Wahrheitsfrage Gesagte, S. 12f
In eine ähnliche Richtung führt Tillich mit seinem Hinweis, daß der Gegenstand der Theologie nicht durch distanzierte Beobachtung zugänglich sei, sondern nur "in Akten der Hingabe und des Teilhabens". Tillich: Systematik I, S. 55

36) vgl. Herms, S. 52

37) vgl. Tillich: Systematik I, S. 55

wie wir schon oben ausgeführt haben. Herms hat diese Ambivalenz in seinem Ansatz nicht berücksichtigt. Zumindest wird dieses Moment nicht deutlich herausgestellt. Das mag damit zusammenhängen, daß er seinen Ansatz von der Transzendenzabhängigkeit alles Erfahrbaren und der Notwendigkeit ihrer Deutung her aufbaut und damit zwei sehr allgemein formulierte Strukturen im Blick hat. Aus diesem Grund haben wir schon oben spezifisch christliche Strukturmomente vermißt. Der Ansatz ist deshalb in der vorliegenden Form unserer Meinung nach nicht haltbar. Wir teilen jedoch sein Anliegen, den Erfahrungsbegriff in der Theologie fruchtbar zu machen, um dadurch einen stärkeren Praxisbezug herzustellen[38] und der Gefahr entgegenzuwirken, daß die Theologie ihre Lehre aus tradierter Lehre weiterentwickelt, ohne den Bezug zu den zugrundeliegenden Erfahrungen zu berücksichtigen. Dann würde - wie in der Scholastik - Lehre auf Lehre gebaut werden, wobei der Bezug zum Leben der heutigen Menschen verlorenginge. Deshalb scheint uns das Anliegen, das Herms mit seinem Ansatz vertritt, wichtig. Wir heben auf dasselbe Ziel ab, versuchen den Erfahrungsbegriff jedoch auf andere Weise als er in die Theologie einzubringen.

---

38) vgl. Herms, S. 9f

2. Hermeneutische Überlegungen

Wir haben im letzten Teil des 1. Kapitels aufgezeigt, wo die Ansatzpunkte für den Gebrauch des Erfahrungsbegriffs in der Hermeneutik liegen. Dabei ging es darum, den Erfahrungsbegriff - im Hinblick auf die Hermeneutik - zu entfalten. In diesem Kapitel muß nun die hermeneutische Fragestellung grundsätzlich bedacht werden. Wir werden zunächst Hinweise zum Geschichtsverständnis vorausschicken, das wir bei unseren Überlegungen voraussetzen. Anschließend ist auf die Frage nach dem historischen Jesus in ihrer Bedeutung für diesen Zusammenhang einzugehen. In einem weiteren Schritt wird dann die hermeneutische Problematik selbst entfaltet.

2.1. Überlegungen zum Geschichtsverständnis

Wir setzen einen linearen Geschichtsbegriff voraus, wie er den neutestamentlichen Aussagen entspricht. Auch bei der Eschatologie lassen wir uns von dem neutestamentlichen Befund leiten. Das Neue Testament kennt neben einem präsentischen Aspekt der Eschatologie auch einen futurischen.[1] Nur wenn man beide Aspekte zusammenhält, wird man der Sache gerecht, ohne sie ungebührlich zu verkürzen. Das Neue Testament versteht ebenso wie schon das Alte das Heilshandeln Gottes als Handeln in der Geschichte.

Balz wendet sich allerdings dagegen, eine Heilslinie von den Anfängen bis zur Gegenwart durchzuziehen, weil Kreuz und Auferstehung Jesu einen Bruch darstellten, "mit dem die letzte Zeit als Heilszeit Jesu Christi begonnen hat"[2]. Er hat sicherlich inso-

---

1) vgl. Balz: Methodische Probleme der neutestamentl.Christologie, S. 253; Konrad: Christologie in der Grundschule, S. 42f

2) Balz, S. 263

fern recht, als nicht eine heilsgeschichtliche Linie im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung vorausgesetzt werden kann. In der Geschichte Gottes mit den Menschen gab es immer wieder Brüche, d.h. Rückschläge und Neuanfänge wie zum Beispiel die Einführung des nationalen Königtums in Israel, die Heidenmission der frühen Christenheit oder die Reformation.[3] Nicht zuletzt das Wirken Jesu stellt einen solchen Neubeginn dar, wenngleich damit nicht bestritten werden soll, daß Jesus aus der israelitischen Tradition stammt und von ihr geprägt ist. Dennoch handelt es sich bei ihm um einen Neuansatz, sonst wäre er nicht in solch einen Gegensatz zum Judentum seiner Zeit geraten.

Es ist also ein Geschichtsbegriff vorauszusetzen, der Kontinuität und Diskontinuität dialektisch miteinander verbindet. Von Kontinuität kann in diesem Zusammenhang nur so gesprochen werden, daß damit ein Prozeß gemeint ist, der einerseits Wandlungen einschließt, andererseits jedoch ein bestimmtes Gefälle beibehält. Diesen Sachverhalt kann man auch mit Ratschow unter dem Stichwort der "Wandlungen Gottes" beschreiben.[4] Es sind zunächst zwei Aspekte dieser Wandlungen zu unterscheiden: Zum einen erfährt der Mensch den deus in vita ambivalent. Gott erscheint einerseits als Leben bewahrend, andererseits begegnet er als Zerstörer von Lebensmöglichkeiten. Er wird dann als verborgen, sich entziehend, als deus absconditus erfahren; hier ist das angesprochen, was traditionell unter dem Begriff der "Anfechtung" verstanden wird.[5] Für unseren Zusammenhang ist der andere Aspekt der Wandlungen Gottes wichtiger. Betrachtet man die Erfahrungen, die die Menschen im Judentum und Christentum mit Gott

---

3) vgl. Käsemann: Sackgassen, S. 43

4) vgl. Ratschow: Wandlungen, S. 62-82

5) vgl. oben, S. 14

gemacht haben, so zeigt sich, daß Gott den Menschen im Laufe der Geschichte immer wieder anders, immer wieder neu begegnet ist. Zu denken wäre da zum Beispiel an Abraham, den Exodus und den Bundesschluß am Sinai, an Elia, Deuterojesaja, Jesus, Paulus, Augustin oder Luther, um nur einige zu nennen. Damit sind die Brüche, Rückschläge und Neuanfänge in den Blick genommen. Doch findet sich in all diesen Wandlungen, in dieser Diskontinuität, auch etwas, das sich durchhält. Formal kann man es als Verheißung charakterisieren[6], material als immer erneute gnädige Zuwendung Gottes zu den Menschen, als Kondeszendenz. In all den unterschiedlichen Weisen, in denen Gott sich den Menschen zugewendet hat, kommt doch immer sein Heilswille zum Tragen. Gott geht immer wieder auf die schuldhaften Verfehlungen der Menschen ein und richtet sein Handeln neu danach aus, um die Entfremdung des Menschen aufzuheben.[7] Menschen haben also im Laufe der Jahrhunderte immer wieder Gottes liebende Zuwendung erfahren, die sich allerdings in den unterschiedlichen Situationen je verschieden konkretisiert hat.

Auszugehen wäre also von einer Gesamtsicht der Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben. Grundsätzlich sind damit die Erfahrungen aller Menschen mit Gott gemeint, auch diejenigen, die in fremden Religionen gemacht worden sind.[8] Das kann aber nicht heißen, daß deshalb die maßgebliche Bedeutung der Erfahrungen, die Menschen durch Jesus Christus zuteil geworden sind, aufgehoben werden soll. Die Erfahrungen aus anderen Religionen können jedoch eine bereichernde Ergänzung darstellen.

---

6) vgl. Ratschow: Wandlungen, S. 81f

7) vgl. a.a.O., S. 82, 73f

8) vgl. Ohlig: Jesus, Entwurf zum Menschsein, S. 53

2.2. Zur Frage nach dem historischen Jesus und ihrer Bedeutung

Wir wenden uns nun der Frage zu, welche Bedeutung dem historischen Jesus in diesem Zusammenhang zukommt. Bevor wir den Stellenwert des historischen Jesus für unsere hermeneutischen Überlegungen aufzeigen können, müssen wir uns zuerst mit den Problemen beschäftigen, die sich mit der Frage nach dem historischen Jesus grundsätzlich verbinden.

Der Sinn und die Möglichkeit eines solchen Unternehmens sind in der Wissenschaft jedoch umstritten. Gegen die historische Erforschung des Lebens und Wirkens Jesu hat sich Bultmann im Anschluß an M. Kähler gewandt.[9] Jedoch wurde die Notwendigkeit dieser Frage von seinem Schüler Käsemann vertreten.[10] Diese verschiedene Beurteilung des Problems hat ihren Grund in der Art der Quellen, die uns für diese Aufgabe zur Verfügung stehen. Im außerchristlichen Bereich sind zunächst zwei Gruppen von Quellen zu finden, einmal die Hinweise in den Schriften antiker Historiker, zum anderen solche im talmudischen Schrifttum.[11] Daraus geht hervor, daß Jesus gelebt hat, darüber hinaus erschließen sie jedoch kein konkretes Wissen über das Leben Jesu. Zu den christlichen Quellen gehören außer den Evangelien kerygmatische Formulierungen außerhalb der Evangelien, die den Tod Jesu erwähnen, und Agrapha. Die beiden letzten Gruppen tragen kein

---

9) vgl. Kümmel: Theologie des NT, S. 22

10) vgl. Käsemann: Problem; Kümmel, S. 23; Lohse: Grundriß der Theologie ..., S. 20

11) Eine Zusammenstellung der außerchristlichen Quellen findet sich z.B. bei Conzelmann: Jesus Christus, Sp. 622

über die Evangelien hinausgehendes Material bei.[12] Von den vier neutestamentlichen Evangelien entfällt das des Johannes für unsere Fragestellung, weil es die Tradition noch stärker als die anderen Evangelisten durch seine theologische Eigenart geprägt hat. So bleiben nur die Synoptiker als Quellen übrig.[13] Aber auch ihre Auswertung macht Schwierigkeiten, weil keines der drei einen geschichtlichen Abriß des Lebens Jesu geben will, sondern es handelt sich um kerygmatische Texte, um Predigten. D.h. daß diese Texte die historische Frage, die uns heute interessiert, gar nicht beantworten wollen. Ihnen geht es vielmehr um die einmalige Bedeutung Jesu, die sie aufzeigen wollen; dazu greifen sie auf Erinnerungen an Ereignisse aus dem Leben Jesu sowie auf Jesusworte zurück. Historische Ereignisse sind aber nie um ihrer selbst willen berichtet, sondern vom Osterglauben der Gemeinde her gedeutet und so dargestellt, daß von ihnen die Bedeutung Jesu Christi deutlich werden soll. Wir müssen also für unsere Fragestellung das authentische Überlieferungsgut zu erheben suchen. Dafür stehen aber - abgesehen von den Gleichnissen - kaum formale Anhaltspunkte zur Verfügung. Lediglich ein negatives Kriterium kann in Anschlag gebracht werden: Traditionen, die weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Gemeinde zugeschrieben werden können (speziell Anschauungen, die der Urgemeinde Schwierigkeiten gemacht haben, so daß sie sie abzuschwächen versucht hat), können mit ziemlicher Sicherheit auf Jesus zurückge-

---

12) vgl. Conzelmann, a.a.O.; Leroy: Jesus, S. 51; Conzelmann/Lindemann: Arbeitsbuch, S. 330f; Lohse, S. 20f

13) vgl. Lohse, S. 21; Schäfer: Jesus und der Gottesglaube, S. 18; Conzelmann/Lindemann, S. 330

führt werden. Damit läßt sich jedoch nur ein kleiner Bestand an echtem Jesusgut erheben; möglicherweise hat es Punkte gegeben, in denen Jesus mit jüdischen Vorstellungen oder solchen der Urgemeinde übereinstimmte. Sie lassen sich auf diese Weise nicht ausmachen.[14] Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht möglich, eine Vita Jesu zu rekonstruieren; weder läßt sich der chronologische Ablauf seines Lebens im einzelnen ausmachen, noch kann seine innere Entwicklung erhoben werden. Dennoch läßt sich so viel authentisches Material zusammentragen, daß die Grundzüge des Wirkens und der Lehre Jesu deutlich werden.[15] Dieses Ergebnis genügt jedoch für unseren Ansatz vollkommen. Es geht gar nicht darum, in jedem Einzelfall ein historisch exaktes Bild vom irdischen Jesus zu zeichnen, sondern es geht um ein geschichtsmögliches Bild seines Wirkens.[16]

Nachdem die Problematik der Frage nach dem historischen Jesus aufgezeigt wurde, werden wir nun seine Bedeutung innerhalb der hermeneutischen Überlegungen behandeln. Wir waren bei unseren Überlegungen von den Grunderfahrungen des Handelns Gottes in Jesus

---

14) vgl. Käsemann: Problem, S. 138f; Grewel: Christentum, S. 68-71; Lohse, S. 21

15) vgl. Käsemann: Problem, S. 150; ders.: Sackgassen, S. 67; Balz, S. 45; Lochman in Buri/Lochman/Ott: Dogmatik 3, S. 170; Graß, S. 82; Grewel spricht in diesem Zusammenhang vom "Impuls Jesu", vgl. Grewel: Orientierung ..., S. 31; ders.: Christentum, S. 77, 237, zur inhaltlichen Entfaltung des "Impulses Jesu" vgl. S. 80-91; Zusammenstellungen solcher Grundzüge des Lebens und Wirkens Jesu finden sich darüber hinaus bei Trillhaas, S. 279; Bultmann: Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft ..., S. 11

16) vgl. Hartmann: Die fürchterlichen Verbote ..., S. 183; Konrad: Christologie in der Grundschule, S. 37f

Christus ausgegangen, das sich in Leben und Wirken des irdischen Jesus, seinem Tod und seiner Auferweckung vollzog, durch die Überlieferung vermittelt wird und durch das Wirken des heiligen Geistes bis in unsere Gegenwart reicht. Gottes Handeln erstreckt sich also nicht auf ein einzelnes Ereignis, sondern auf eine Geschichte. Diese Geschichte muß erzählt werden, wo es darum geht, verständlich zu machen, daß Gott sich in Jesus Christus den Menschen zugewandt hat und welche Bedeutung das für die Menschen hat.[17] Das heißt also, daß wir auf die Forschungsergebnisse über den historischen Jesus zurückgreifen müssen. Das bloße "Daß" des Gekommenseins Jesu, das für Bultmann allein wichtig ist[18], reicht hier nicht aus. Die Grundzüge des Wirkens und der Verkündigung Jesu können nicht nur erhoben werden[19], sondern sind für unsere Fragestellung auch von Bedeutung.

Daß wir auf das Leben und Wirken dieses Menschen Jesus verwiesen sind, ist noch von einer anderen Seite her zu verdeutlichen. Das Ereignis der Zuwendung Gottes zu den Menschen in diesem Mann aus Nazareth ist unlösbar mit der Person Jesu verknüpft. Man kann nicht an diesem Menschen vorbei nach einer Vollmacht oder einem Auftrag zurückfragen, die als das Eigentliche anzusehen wären, das durch Jesus nur verwirklicht worden wäre. Es kommt vielmehr auf diesen Men-

---

17) vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis ..., S. 409ff. Jüngel beschreibt Gottes Handeln als Menschwerdung, die sich in der Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus zugunsten aller Menschen ereignet hat. Davon muß nach seiner Meinung in einer Geschichte erzählt werden.

18) vgl. Ratschow: Jesusbild, Sp. 656f

19) vgl. Käsemann: Problem, S. 150; ders.: Sackgassen, S. 67; Balz, S. 45; Lochman in Buri/Lochman/Ott: Dogmatik 3, S. 170; Graß, S. 82

schen und sein Leben an.[20]

Vom historischen Jesus kann man weiterhin deshalb nicht absehen, weil durch den Bezug auf ihn die Kontingenz des christologischen Ereignisses, der Offenbarung Gottes, deutlich wird. Durch das Festhalten am historischen Jesus wird das extra nos des Glaubens ausgedrückt. Damit, daß dieser Jesus von Nazareth als Heilsbringer bezeichnet wird, wird deutlich, daß dem Menschen das Heil von außen zuteil wird, daß er es sich nicht selbst erwerben kann.[21] Dabei ist einzuräumen, daß der historische Jesus nicht direkt zugänglich ist, eine Vita Jesu kann nicht erstellt werden. Denn vom Wirken des irdischen Jesus gibt die Überlieferung keinen historischen Bericht, sondern sie sagt immer zugleich seine Bedeutung mit aus, d.h. daß Jesus von den christologischen Aussagen des Neuen Testaments immer schon unter einer bestimmten Hinsicht dargestellt wird. Andererseits gilt umgekehrt, daß diese christologischen Aussagen vom historischen Jesus her verstanden werden; zum Beispiel werden Vorstellungen wie die Hoheitstitel vom Wirken Jesu her neu akzentuiert.[22]

So wird der historische Jesus zum kritischen Maßstab gegenüber dem Kerygma[23], denn alle christologischen Aussagen sind daraufhin zu überprüfen, ob sie mit den Forschungsergebnissen über den historischen

---

20) vgl. Ratschow: Glaube, S. 25, 55, 309; Kraus: Reich Gottes ..., S. 271; Kreck zitiert bei Kraus, S. 255 A. 6

21) vgl. Käsemann: Problem, S. 135; ders.: Sackgassen, S. 67; JÜngel: Gott als Geheimnis ..., S.420

22) vgl. Gräßer, S. 415f

23) vgl. Käsemann: Problem, S. 151; ders.: Sackgassen, S. 55; Ratschow: Glaube, S. 303; Schäfer, S. 110

Jesus zu vereinbaren sind. Andererseits lassen sich die Erkenntnisse über den historischen Jesus nur aus den kerygmatischen Texten des Neuen Testaments erheben. Wir haben hier also einen Zirkel vor uns, der nicht durchbrochen werden kann. Vielmehr sind wir darauf angewiesen, unsere Ergebnisse immer wieder innerhalb dieses Zirkels kritisch zu überprüfen.

Darüber hinaus ist zu beachten, daß der verkündigte Christus eine Bedeutung und damit neue Qualität zugesprochen erhält, die in den Ostererfahrungen deutlich geworden sind. In ihm hat Gott ein für allemal an den Menschen gehandelt, dem Wirken und der Verkündigung Jesu kommen darum letztgültige Bedeutung zu. Aus dem Einmal des historischen Jesus ist das Ein-für-allemal des kerygmatischen Christus geworden.[24]

2.3. Zur hermeneutischen Problematik

Die Theologie und damit auch die Christologie hat ihren Grund in den Erfahrungen des Handelns Gottes in Jesus Christus, die Menschen damals in der Begegnung mit dem Mann aus Nazareth gemacht haben und die Menschen durch die Verkündigung von Jesus Christus bis heute immer wieder eröffnet worden sind. D.h. Theologie gründet sich auf das geschichtliche Ereignis des Lebens und Wirkens Jesu von Nazareth einschließlich seines Todes, auf die Auferweckung Jesu durch Gott sowie auf die Tradition, die uns beides vermittelt[25], und auf den heiligen Geist, der die Überlieferung zum lebendigen Entscheidungsruf an

---

24) vgl. Käsemann: Problem , S. 133;
Ratschow: Glaube, S. 27

25) vgl. Grewel: Christentum, S. 64-66

heutige Menschen werden läßt. Dieses Grundereignis hat damals bei einem Teil der Menschen, die Jesus begegnet sind, Betroffenheit ausgelöst; sie erfuhren sich als von Gott angesprochen in Jesus. Für diese Menschen bedeutete sein gewaltsamer Tod das Scheitern Jesu und seines Wirkens, so daß auch seine Verkündigung nicht länger gültig schien. Diese Situation änderte sich durch die Erfahrung der Auferweckung Jesu. Seine Anhänger erkannten, daß der Tod Jesu nicht das Scheitern seiner Sache bedeutete, sondern daß er dieser Sache bis zuletzt treu geblieben ist, sogar um den Preis des eigenen Lebens. Die Jünger erfuhren sich dazu beauftragt, die Sache Jesu weiterzuführen[26] (vgl. etwa Mt 28, 16-20; Lk 24, 36-49; Jh 21, 15-19). Diesen Auftrag hatten sie sich nicht selbst ausgesucht, sondern er wurde ihnen von außen zuteil, sie erfuhren sich als von Gott selbst, von Jesus Christus selbst dazu berufen.

Sie sagten also die Botschaft Jesu weiter und bezogen dabei die Auferweckung und die einzigartige Bedeutung Jesu mit ein. Aus dem Einmal des Dagewesenseins Jesu ist also durch die Auferstehung das Ein-für-allemal der bleibenden Bedeutung Christi geworden.[27] Von dieser Bedeutung legten die Jünger und später andere Christen Zeugnis ab. "Das heißt, daß man selbst nichts anderes tut, als das auszusagen, was in und durch Jesus von Nazareth geschah und was einem das bedeutet."[28] Dieses Zeugnis der frühen Christen, das eine ganze Reihe verschiedener Ausprägungen gefunden hat[29], liegt uns in der Überlieferung

---

26) vgl. Graß: Glaubenslehre I, S. 105; Ratschow: Glaube, S. 105

27) vgl. Käsemann: Problem, S. 133

28) Ratschow: Glaube, S. 166

29) vgl. Käsemann: Sackgassen, S. 37, 53

vor.[30] Nur in diesem Zeugnis haben wir heute einen Zugang zu diesem Grundereignis. Ein direkter Zugriff ist nicht möglich, denn die Quellen enthalten das Ereignis nicht in Form eines historischen Berichtes, sondern so, daß sie zugleich die Bedeutung mit aussagen. Es handelt sich also um kerygmatische Texte. Von dieser Tradition unterscheidet Stallmann das Verkündigungsgeschehen selbst, das er mit dem Begriff "Kerygma" bezeichnet. "Kerygma" ist für ihn also der Vorgang, in dem dem Hörer Gericht und Gnade Gottes zugesprochen werden, nicht jedoch bestimmtes Überlieferungsgut.[31] Wir sind mit Stallmann der Meinung, daß zwischen dem Verkündigungsgeschehen und dem Traditionsgut unterschieden werden muß. Das Traditionsgut hat schon kerygmatischen Charakter, da es ja direkte Anrede sein will[32] und nicht etwa historischer Bericht. Die kerygmatischen Texte des Neuen Testaments wollen jedoch nicht heutige Menschen ansprechen, sondern solche vor fast 2000 Jahren. Deshalb müssen die Überlieferungen interpretiert und damit verständlich gemacht werden, wenn sie für heutige Menschen zur Anrede werden sollen. Wir heben also mit dem Begriff des Kerygmas nicht auf den Verkündigungsvorgang ab, sondern auf die Tradition, die durch die Abfassung für bestimmte Menschen in einer bestimmten Situation an der damaligen Raum-Zeit-Stelle verhaftet ist.[33] Eben diese Überlieferung ist ja das Material, von dem wir auszugehen haben.

Das Grundereignis des Handelns Gottes in Jesus Christus, das uns das Neue Testament überliefert,

---

30) vgl. Ratschow: Glaube, S. 165f

31) vgl. Stallmann, S. 207

32) vgl. Bultmann: Christologie des NT, S. 263

33) vgl. Ratschow: Glaube, S. 97

hat zwei Aspekte, die wir mit Ratschow als "Aktualitas" und "Ständigkeit"[34] bezeichnen wollen. "Jesus von Nazareth ist als der Anfänger des Glaubens und Lebens ... stets nur in einer Geschichte zu 'bezeugen'."[35] Das gilt deshalb, weil nur so die beiden Aspekte des Grundereignisses zusammen zum Ausdruck gebracht werden können.

Aktualitas und Ständigkeit, "das ist einerseits dieser Mann Jesus im Entscheidung heischenden 'Augenblick' des Ereignisses dieses Gottes, in dem der Mensch unter seinem Anruf diesen 'Gott in Christo' anerkennt oder ablehnt, und das ist andererseits dieser Mann Jesus, wie er da ist, wie er gelebt hat und dann gestorben ist."[36] Der erste Aspekt, die Aktualitas, meint das In-die-Entscheidung-gestellt-Sein des Menschen durch Jesus, in die Entscheidung für oder gegen den Gott Jesu. Diesen Aspekt hebt Bultmann in seiner Interpretation des Ereignisses Jesus der Christus stark hervor.[37] Unter Ständigkeit verstehen wir mit Ratschow "das Ereignis ... im konkreten 'Dann und Dort'"[38], Jesus mit seinem Leben und Wirken, so wie er dagewesen ist.

Die Grunderfahrungen, die uns durch die Überlieferung zugänglich sind, werden zum lebendigen Entscheidungsruf an heutige Menschen durch das Wirken des heiligen Geistes. "Der Geist Christi und Gottes ist hier also der Vorgang, in dem das in und durch

---

34) vgl. a.a.O., S. 100

35) ebenda

36) ebenda

37) vgl. Bultmann: Jesus, S. 25-27, 32, 33-42; vgl. auch Gräßer: Christologie und historischer Jesus, S. 406; Käsemann: Sackgassen, S. 59-61

38) Ratschow: Glaube, S. 101

Jesus Geschehene jenseits des Todes Jesu einem Menschen zur Gottestat wird."[39] Das Pneuma weist dabei zurück auf Jesus, den Gekreuzigten. Der Geist hat also kein eigenes Thema, sondern vergegenwärtigt die Anwesenheit Gottes in Jesus von Nazareth.[40] Von daher kann man die Bedeutung des heiligen Geistes in dreifacher Weise bestimmen: Erstens ist unter dem heiligen Geist der Vorgang zu verstehen, "in dem der Mensch ... zurückgeholt wird auf Jesum, und zwar den Gekreuzigten"[41]. Damit wird es dem Menschen ermöglicht, sein Dasein, das - um mit Paulus zu reden - in der "sarx" verhaftet ist, zu überschreiten.[42] Der heilige Geist bewirkt also die Befreiung des Menschen aus seinen Begrenzungen, in die er durch sein Sündersein verstrickt ist. Zweitens meint heiliger Geist "die Hereinnahme des Einzelnen in den Leib Christi, in die Teilhaberschaft an den Zuwendungen Gottes"[43]. Auch das kommt dem Menschen von außen zu. Nicht die einzelnen Christen können den Leib Christi herstellen, sondern sie erfahren diese Gemeinschaft als vorgegeben.[44] Drittens ist davon zu sprechen, daß der Christ im Geist handelt oder handeln sollte. Das meint zum einen das Ausüben der Agape[45], und zwar als Bruderliebe in der Gemeinde und als Nächstenliebe gegenüber der Welt.[46] Dazu gehört zum anderen, daß der Christ bezeugt, was

---

39) a.a.O., S. 109

40) vgl. Ratschow, S. 109 A 10, 111 auch A 20, 142; vgl. auch Tillich: Systematik I, S. 56; Grewel: Christentum, S. 140

41) Ratschow, S. 120

42) vgl. ebenda

43) ebenda

44) vgl. ebenda

45) vgl. ebenda

46) vgl. a.a.O., S. 121; vgl. auch Ratschow: Agape, S. 160-182

ihm selbst widerfahren ist.[47]

Die Bedeutung der Tradition ist dadurch gekennzeichnet, daß der Christ auf Überlieferung angewiesen ist[48], denn nur durch sie hat er Zugang zu Jesus.[49] Dieser Zugang ist gegeben im Zeugnis der Menschen, die in Jesus Christus Betroffenheit von Gott erfahren haben. Die Überlieferung erlaubt also keinen direkten Zugriff auf das Grundereignis der Anwesenheit Gottes in Jesus von Nazareth, sondern der Zugang ist immer durch Menschen vermittelt.[50] Diese Vermittlung war für die Menschen, die Jesus damals begegnet sind, in diesem Mann aus Nazareth gegeben. Für heutige Menschen ist das Gottesereignis nicht nur durch den einen Menschen Jesus vermittelt, sondern es liegt eine ganze Kette von Vermittlungen vor, die von den ersten Christen über die verschiedenen Stufen der Traditionsbildung und die Übersetzung bis zu jeder Auslegung der zu Texten gewordenen Zeugnisse reicht. Eine Gottesunmittelbarkeit der Tradition kann es also für den Christen entgegen der Ansicht von Jeremias, der meint, die ipsissima verba stellten den Menschen direkt vor Gott[51], nicht geben. Das ist aufgrund des Überlieferungsvorganges auszuschließen.

In der Überlieferung schlägt sich das Wirken des heiligen Geistes nieder. So kann man auch umgekehrt formulieren, daß der heilige Geist nie ohne Überlieferung ist. "Gott der Geist hat Gestalt als Überlie-

---

47) vgl. Ratschow: Glaube, S. 120

48) vgl. a.a.O., S. 168, 223

49) vgl. a.a.O., S. 168

50) vgl. a.a.O., S. 18f, 30, 67, 91, 178, 287, u.ö.

51) vgl. Jeremias: Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus, S. 23f; s. auch Käsemann: Sackgassen, S. 37

ferung."[52]

Wir gehen also davon aus, daß die Vergegenwärtigung des Grundereignisses durch das Handeln Gottes selbst als heiliger Geist zustande kommt.[53] Diese Vergegenwärtigung hat es mit dem Erzeugen von Betroffenheit zu tun. Gott selbst wirkt Betroffenheit der einzelnen Hörer. Daß Menschen von der Verkündigung angesprochen werden, ist damit unverfügbar und durch menschliches Bemühen nicht zu erreichen.[54]

Daß die Entscheidung des Menschen, Betroffenheit von Gott im Glauben anzunehmen, nicht mit Hilfe methodischer Mittel herbeigeführt werden kann, sondern in der Verfügung Gottes steht, wird auch von Bultmann vorausgesetzt. Mit ihm wenden wir uns nun den Vorbedingungen für diese Entscheidung des Menschen zu, die nur dann möglich ist, wenn die Überlieferung als Anrede, die grundsätzliche Bedeutung für das menschliche Leben als ganzes hat, verstanden werden kann. In der Glaubensentscheidung geht es nicht um das bloße Fürwahr-Halten von unverstandenen Glaubensaussagen, die wir in der Überlieferung vorfinden. Darum müssen - darin sind wir mit Bultmann einer Meinung - die Verständnisschwierigkeiten, die sich aus den Texten ergeben, ausgeräumt werden. Das zu leisten ist Aufgabe der Hermeneutik, die mit methodischen Mitteln zu lösen ist.[55] Es genügt nicht, die Tradition so weiterzugeben, wie sie uns überliefert wurde, da sie so tot bleiben würde. Das gilt auch dann, wenn auf

---

52) Ratschow: Glaube, S. 223

53) vgl. a.a.O., S. 14

54) vgl. auch Käsemann: Sackgassen, S. 37; Jüngel: Thesen, S. 274, These 1.11; Stallmann, S. 238f

55) vgl. Joest: Fundamentaltheologie, S. 196

diese Weise historisch relativ gesicherte Erkenntnisse weitergegeben werden. Dadurch ist keine geschichtliche Kommunikation und Kontinuität zu erreichen. Um diese zu ermöglichen, muß die Tradition vielmehr interpretiert werden, so daß sie in die Gegenwart hinein reden kann. Darum hat die Urgemeinde nicht historische Fakten aus dem Leben Jesu überliefert, sondern hat sein Wirken in der Bedeutung für ihre eigene Gegenwart deutlich gemacht, also in der Form des Kerygmas geredet.[56]

Joest geht in seinen Überlegungen zur Hermeneutik auf diese Ansicht, die neben Bultmann auch von anderen Theologen vertreten wird, ein.[57] Er hält "das Postulat, die Auslegung müßte prinzipiell für jedermann methodisch die Verstehbarkeit des Evangeliums leisten können"[58], für fragwürdig. Zwei Gründe führt er dagegen an: Erstens spricht er davon, daß ein Verstehen möglicherweise nicht zustande kommen könne, weil sich der Hörer - eventuell unbewußt - gegen ein Annehmen der Botschaft sperre. Diese innere Ablehnung könne dazu führen, daß der Betreffende dann tatsächlich nicht zum Verstehen in der Lage sei.[59] Solche Phänomene kommen sicherlich vor. Das gilt aber nicht nur im theologischen Bereich, sondern in gleicher Weise für alle anderen Gebiete auch. Wenn jemand zum Beispiel mit innerer Ablehnung an ein mathematisches Problem herangeht, wird er es auch nicht zu lösen imstande sein. Dennoch müßte es möglich sein, jedem

---

56) vgl. Käsemann: Problem, S. 117-124

57) vgl. Joest, S. 181

58) a.a.O., S. 208

59) vgl. ebenda

unvoreingenommenen Hörer das Verstehen der christlichen Botschaft zu ermöglichen.[60] Zweitens bezweifelt Joest, ob es überhaupt möglich sei, die Bedeutung des Evangeliums für das menschliche Leben theoretisch deutlich zu machen, ohne daß man sich auf die Sache einließe. In diesem Zusammenhang verweist Joest auf das, was wir oben bereits als das unverfügbare Wirken des heiligen Geistes in Rechnung gestellt haben.[61] Jedoch scheint uns der erste Teil seiner These einen wichtigen Hinweis zu enthalten. Ein Verständnis für die Bedeutung des Evangeliums wird letztlich nur dann möglich, wenn der Bezug zum menschlichen Leben aufgezeigt werden kann, denn die christliche Botschaft hat es mit einer Gesamtsicht von Leben und Welt zu tun. Eben das versucht der Ansatz, der im folgenden dargestellt werden soll, zu leisten.

Es ist davon auszugehen, daß für eine sinnvolle Interpretation der Überlieferung vorausgesetzt werden muß, daß sich bei allem geschichtlichen Wandel der Lebenssituationen und der Denk- und Redeweise "ein Gemeinsames menschlicher Daseinserfahrung"[62] durchgehalten haben muß, was es ermöglicht, die Tradition an heutige Menschen heranzutragen, auf modernes Leben zu beziehen.[63] Wir stehen damit vor der Kernfrage nach der hermeneutischen "Brücke", die uns den Zugang zur Überlieferung über die 2000 Jahre mit all ihrem geschichtlichen Wandel hinweg ermöglichen kann. Es geht um die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus. Eine Lösung dieses

---

60) vgl. Röhricht: Problem der Erfahrung, S. 309; Ohlig, S. 58

61) vgl. Joest, S. 208

62) a.a.O., S. 180

63) vgl. ebenda; Ohlig, S. 38f

Problems, die in der Theologie entscheidende Bedeutung erlangt hat, wurde von Bultmann vorgelegt. Die gemeinsame Basis für die Zeit des Neuen Testaments und unsere Zeit heute, die als Voraussetzung für ein Verstehen der Überlieferung angesehen werden muß, ist nach Bultmanns Ansicht in dem Lebensverhältnis zu der Sache, die im Text zu Wort komme, zu finden. Dieses Lebensverhältnis verbinde den damaligen Autor des Textes mit dem heutigen Interpreten, so daß es möglich sei, Zugang zu den Texten zu finden.[64] Um den Zusammenhang zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma herauszuarbeiten, unterscheidet Bultmann die historische Kontinuität von der sachlichen.[65] Zur Frage nach der historischen Kontinuität sagt er, daß das Kerygma den historischen Jesus voraussetze[66], daß eine Kontinuität also gegeben sei. Diese sieht er jedoch beschränkt auf das bloße "Daß" der Geschichte Jesu[67], das von der historisch-kritischen Analyse der synoptischen Evangelien festgestellt werden könne. Diese Analyse erlaube es auch, mit einiger Wahrscheinlichkeit einige Grundzüge aus dem Leben und Wirken Jesu zu erheben.[68] Die kritische Textarbeit könne jedoch nicht nachweisen, daß es sich bei der historischen Kontinuität auch um eine sachliche handle.[69] Im Hinblick auf den sachlichen Zusammenhang fragt Bultmann: "Wie kann also von einer Gleichheit des Wirkens Jesu mit dem Kerygma die Rede sein in dem Sinne, daß in

---

64) vgl. Bultmann: Hermeneutik, S. 116f, 124

65) vgl. Bultmann: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft ..., S. 6

66) vgl. a.a.O., S. 8

67) vgl. a.a.O., S. 9

68) vgl. die Zusammenstellung a.a.O., S. 11; Trillhaas: Dogmatik, S. 279

69) vgl. Bultmann, S. 13f

Jesu Tat und Wort das Kerygma schon in nuce enthalten ist?"[70] Das Problem scheint ihm lösbar, indem er ergänzend zur historisch-kritischen Methode die existentiale Interpretation anwendet, "eine Interpretation der Geschichte, die auf der geschichtlichen d.h. existentiellen Begegnung mit Geschichte beruht"[71]. Dabei gehe es darum, das Selbstverständnis zu erheben, das sich hinter den geschichtlichen Ereignissen als wahrnehmbaren Phänomenen ausmachen läßt. Die Tradition wäre demnach auf das Selbstverständnis hin zu befragen, das die Botschaft und das Handeln Jesu als Angebot enthalten haben. Eben dieses Selbstverständnis werde auch im Kerygma zum Angebot an heutige Menschen. Inhaltlich beschreibt Bultmann dieses Selbstverständnis als ein In-die-Entscheidung-gerufen-Sein vor Gott.[72] Jesus habe die Menschen damals in die Entscheidung gerufen, ob sie das Urteil Gottes über sich als Gericht und Gnade annehmen wollten oder nicht, ob sie der Forderung Gottes nach Gehorsam folgen wollten oder nicht.[73] Auch heute sieht Bultmann die Menschen durch die Verkündigung von Christus in diese Entscheidung gestellt.[74] Als hermeneutische "Brücke" dient hier also eine Existenzstruktur, die nach Bultmanns Ansicht das Wesen des Menschen ausmacht.[75]

Mit diesem Ansatz Bultmanns stimmen wir in weiten

---

70) a.a.O., S. 17

71) a.a.O., S. 18, Hervorhebung getilgt

72) vgl. a.a.O., S. 19

73) vgl. Bultmann: Jesus, S. 25-27, 32, 38-42, 53-70; ders.: Erforschung der synoptischen Evangelien, S.38; s. auch Gräßer, S. 406; Ratschow: Jesusbild, Sp. 656f

74) vgl. Joest, S. 196

75) vgl. Bultmann: Jesus, S. 39

Teilen überein. Wir gehen mit ihm davon aus, daß eine historische Kontinuität gegeben ist. Auch die Vorstellung von den Existenzstrukturen, die sich im Wandel der geschichtlichen Situation durchhalten, teilen wir. Bultmann fragt in diesem Zusammenhang nach dem Selbstverständnis, das sowohl im Wirken Jesu als auch in der Verkündigung von Christus zum Tragen kommt, und bestimmt es als Entscheidungssituation, in die der Mensch vor Gott gestellt sei. Im Mittelpunkt steht damit der einzelne Moment, in dem der Mensch sich entscheiden muß, ob er das Lebensverständnis, das Gott ihm anbietet, annehmen will oder nicht. Nicht die inhaltliche Umschreibung dessen, was dieses Lebensverständnis ausmacht, steht im Vordergrund von Bultmanns Ansatz, sondern die Tatsache des Gefordertseins selbst. An dieser Stelle folgen wir Bultmann nicht mehr. Wir versuchen, hier anders zu akzentuieren, da uns Bultmanns Vorschlag, in dem das In-die-Entscheidung-gerufen-Sein so stark betont wird, heute nicht mehr hilfreich zu sein scheint im Gegensatz zu der Zeit, da diese Theologie formuliert wurde. Die existentiellen Fragen und Probleme werden von heutigen Menschen anderes erfahren als von damaligen. Auf der Basis von Existenzstrukturen, die sich durchhalten, fragen wir deshalb heute nach elementar-menschlichen Erfahrungen der Art, wie wir sie im 1. Kapitel beschrieben haben. Mit diesen Erfahrungen verbindet sich ja auch ein bestimmtes Selbstverständnis, eine bestimmte Sicht von Leben und Welt im ganzen. Anders als Bultmann möchten wir mit unserem Ansatz wesentliche Aspekte dessen, was dieses Selbstverständnis ausmacht, ins Blickfeld rücken. Daß der Mensch diesem Lebensverständnis gegenüber in die Entscheidung gerufen ist, soll damit nicht bestritten werden, lediglich der Akzent wird von dieser Tatsache auf die inhaltlichen Aspekte der zur Entscheidung stehenden Sichtweise von Leben und Welt versche-

ben. Damit kann das Angebot Gottes an den Menschen als umfassende, übergreifende Orientierungsmöglichkeit deutlich gemacht werden, um so der gegenwärtigen Situation, die von Orientierungslosigkeit, einem Mangel an verbindlichen Normen und Zielvorstellungen geprägt ist, Rechnung zu tragen. Inhaltlich können diese elementar-menschlichen Grunderfahrungen zunächst als Geborgenheit, die Freiheit ermöglicht und zur Brüderlichkeit befähigt, beschrieben werden.[76] Nicht auf das Selbstverständnis des Menschen als einem, der vor Gott in die Entscheidung gerufen ist, sollte deshalb bei der Auslegung der Tradition in erster Linie abgehoben werden, sondern es sind in der Überlieferung vor allem die elementar-menschlichen Erfahrungen aufzusuchen, die Menschen damals in der Begegnung mit dem irdischen Jesus gemacht haben und die bis heute immer wieder in der Begegnung mit dem Christus des Glaubens (vermittelt durch die Überlieferung und aktualisiert durch den heiligen Geist) möglich gewesen sind.

Zieht man zur hermeneutischen Fragestellung andere Autoren heran, so zeigt sich, daß sie dieselbe Sache jeweils unter einem anderen Blickwinkel angehen und so unterschiedliche Aspekte hervorheben, die unsere Überlegungen ergänzen können. Da ist zunächst auf den Vorschlag Schäfers einzugehen, der das Gottesverhältnis als das ansieht, was die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus wahrt.[77] Dieser Aspekt läßt sich mit unseren bisherigen Überlegungen vereinbaren. Mit dem Lebensverständnis des Christen verbindet sich ja gleichzeitig ein bestimmtes Gottesverhältnis. Gehen wir noch einmal von unserer Formel vom Befreitwerden zur Brüderlichkeit aus, so

---

76) Zur inhaltlichen Entfaltung dieser Kurzformel vgl. unten Kap. 4

77) vgl. Schäfer: Jesus und der Gottesglaube, S. 90f, vgl. auch S. 98

läßt sich der Zusammenhang aufzeigen. Durch Jesus haben Menschen erfahren, daß sie bei Gott geborgen sind. Aus dieser Geborgenheit erwächst ihnen die Freiheit, die sie zur Brüderlichkeit fähig macht.[78]

Für Balz ist es das Heil, das das Kontinuum darstellt, das Heil, das einerseits Jesus von Nazareth für einige Menschen bedeutet habe, und das Heil, das andererseits der Erhöhte garantiere.[79] Damit werden wir darauf aufmerksam gemacht, daß es um das Heil des Menschen geht, wenn er vor Gott in die Entscheidung gerufen ist, daß es heilvolle Erfahrungen sind, die Jesus Christus Menschen ermöglicht hat, daß der Mensch in dem von Jesus angebotenen Gottesverhältnis das Heil finden kann und soll.

Ratschow zeigt auf, daß wir es bei all dem mit dem Handeln Gottes zu tun haben, daß Gott selbst die Kontinuität hergestellt habe, indem er im irdischen Jesus, in dessen Auferweckung und im kerygmatischen Christus (als heiliger Geist) gewirkt habe und wirke.[80]

Der von uns vorgeschlagene hermeneutische Ansatz zielt also darauf ab, die Tradition auf die Erfahrungen derjenigen Menschen hin zu befragen, die die Texte formuliert haben. Durch diese Textauslegungen können die Predigthörer im Gottesdienst oder die Schüler im RU auf Erfahrungsmöglichkeiten wie zum Beispiel die des Freiwerdens aufmerksam gemacht werden. Es kann eine Sensibilisierung für solche Erfahrungen stattfinden. Das kann dazu helfen, entsprechende eigene Erfahrungen als solche zu erkennen und einzuordnen. Soll es nicht bei Erfahrungen aus zweiter Hand bleiben, so müssen sowohl Erwachsene im Zusammenhang mit der Verkündigung als auch Schüler im Rahmen des Religionsun-

---

78) vgl. dazu die Ausführung in Kap. 4

79) vgl. Balz, S. 115

80) vgl. Ratschow: Glaube, S. 108

terrichtes die Möglichkeit erhalten, selbst solche Erfahrungen wie zum Beispiel die des Freiwerdens zu machen. Das heißt, daß einerseits die Gemeinde der Ort ist, wo solche Erfahrungen durch die Art des Umganges miteinander ermöglicht werden müssen. Dieselbe Forderung ist auch an den Religionsunterricht zu stellen. Hier ist es der Lehrer, der (im Rahmen seines Unterrichtes) solche Erfahrungen möglich machen muß; das hat Konsequenzen für seinen Unterrichtsstil und seinen Umgang mit den Schülern.

Wir kommen noch einmal auf Bultmanns Ansatz zurück, um die Abgrenzung unserer eigenen Vorstellung noch an einem anderen Punkt deutlich zu machen. Bultmann stellt, wie wir schon gesehen haben, das Gefordertsein des Menschen in den Vordergrund. Der Mensch ist vor Gott in die Entscheidung gerufen, Gott fordert von ihm Gehorsam. Diese Formulierung wird von Menschen heute wohl nicht zuerst als Gnadenzusage aufgefaßt, sondern als Forderung einer zu erbringenden Leistung. Angesichts der heutigen Situation, die Forderungen der verschiedensten Art an den Menschen heranträgt, könnte aus dem Gefordertsein des Menschen von Gott her in den Augen des Hörers leicht eine Forderung mehr werden. Auch wenn Bultmann die Heilszusage als Grundlage für die Forderung voraussetzt, könnten die angesprochenen Menschen diese Formulierung im Sinne des Imperativs verstehen, wo sie zunächst einmal den Indikativ hören sollten.[81] Die von uns gewählte Formulierung von dem Befreit-Werden zur Brüderlichkeit soll diesen Schwierigkeiten vorbeugen, indem sie versucht, zunächst den Zuspruch in den Blick zu rücken. Bei einer inhaltlichen Entfaltung der Bedeutung Jesu ist zu berücksichtigen, daß Gott die Menschen durch den Zuspruch seiner Gnade, die Jesus vermittelt hat, erst dazu in die

---

81) vgl. Käsemann: Sackgassen, S. 59 - 61

Lage versetzt, seinen Willen zu tun, sich nämlich in Brüderlichkeit dem anderen zuzuwenden. So ist dem Mißverständnis vorzubeugen, als müsse oder könne der Mensch Gottes Willen erfüllen, um sich dadurch die Liebe Gottes zu verdienen. Daß das nicht gemeint sein kann, kann man schon bei Paulus lernen.[82]

Die Interpretation Bultmanns, die das Gefordert-Sein des Menschen in den Mittelpunkt stellt, richtet den Blick damit auf den Menschen, der durch den Anruf Gottes vereinzelt wird. Das ist insofern richtig, als der Mensch die Glaubensentscheidung immer nur für sich allein treffen kann, dabei kann ihm kein anderer helfen.[83] Das ist jedoch nur die eine Seite der Sache. Angesichts der heute notwendigen weltweiten Zusammenarbeit nicht nur einzelner Menschen, sondern der Völker scheint uns der andere Aspekt der Sache besonders wichtig zu sein. Der Entwurf von Leben und Welt, der sich mit dem christlichen Glauben verbindet, weist den einzelnen Gläubigen immer an die Gemeinschaft. Christ sein kann man nicht im stillen Kämmerlein für sich allein, denn mit dem Zuspruch der Liebe Gottes wird der Mensch dazu befähigt und beauftragt, diese Liebe an andere Menschen weiterzugeben.[84] Er ist also zum einen durch die Forderung, Nächstenliebe zu üben, an die anderen Menschen verwiesen. Daneben findet sich ein zweiter Punkt, wo der Christ an die Gemeinschaft - nun an die Gemeinschaft der Christen - gewiesen ist. Durch das Wirken des heiligen Geistes wird er ja - wie wir bereits oben dargestellt haben - in den Leib Christi eingegliedert, d.h. in die Kirche, die Gemeinde. Hier wird die Liebe

---

82) vgl. Conzelmann: Grundriß der Theologie des NT, S. 304; Kümmel: Die Theologie des NT, S. 202

83) vgl. auch Ratschow: Glaube, S. 102, 144

84) vgl. a.a.O., S. 102, 145

Gottes zugesprochen[85], hier erfährt der einzelne immer wieder Bestärkung in seinem Glauben, er wird immer erneut ermutigt, auf dem begonnenen Wege weiterzugehen. Als einzelner könnte er seinen Glauben und d.h. seine christliche Denk- und Handlungsweise nicht durchhalten in einer Umgebung, die nach anderen, zum Teil entgegengesetzten Vorstellungen lebt.[86]

85) vgl. dazu Drescher: Menschenbild, S. 141-143

86) vgl. Ellermeier: Zur Bestimmung von Erfahrung, S. 260f; siehe auch Röhricht, S. 297; Ratschow: Glaube, S. 102; Grewel: Christentum, S. 128f

3. Grundsätzliche Überlegungen zur systematischen Christologie

3.1. Zum Ansatz von Christologie

Da die Christologie ein Teilgebiet der Dogmatik ist, gehen wir von einer Bestimmung der dogmatischen Aufgabe aus, um von da aus den Ansatz der Christologie zu entfalten: "Dogmatik hat in selbstverantworteten Sätzen den Christlichen Glauben denkend zu bewältigen und verständlich auszusprechen."[1] Dabei muß sie einerseits der Tradition gerecht werden und andererseits der Gegenwart Rechnung tragen.[2] Es geht um eine Rechenschaft über den eigenen Glauben, die nicht nur in der wissenschaftlichen Theologie ihren Platz hat; vielmehr ist jeder einzelne Christ genötigt, sich über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen. Das hängt damit zusammen, daß niemand für sich allein Christ ist, sondern jeder Gläubige immer als Zeuge lebt. Mit diesem Zeugendasein stellt sich für ihn die Frage, ob er die Sache des Glaubens noch angemessen vertritt; es geht also um eine Vergewisserung.[3] Dabei sind zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Zum einen muß der Konsens mit der Tradition gewahrt werden, zum anderen müssen von den Grundtendenzen des Wirkens und der Lehre Jesu her sowohl die kerygmatischen Aussagen als auch die gegenwärtige Form des Christseins der Kritik unterzogen werden.[4] Wenn christologische Aussagen für den einzelnen Christen zur Rechenschaft und Vergewisserung dienen sollen, müssen sie für ihn verständlich sein, d.h. sie müssen einen Bezug zu seinem Leben haben. Nur wenn ein Zusammenhang hergestellt werden

---

1) Trillhaas: Dogmatik, S. 9

2) vgl. a.a.O., S. 111

3) vgl. Ratschow: Glaube, S. 302-307

4) vgl. Grewel: Christentum, S. 74

kann zwischen den Glaubenserfahrungen des Christen als Zeugen und den christologischen Aussagen, können diese Vorstellungen zum Maßstab dafür werden, ob man den christlichen Glauben angemessen vertritt. Das gilt auch für die Christologie, die unter Berücksichtigung der beiden Pole - des Lebens in der Gegenwart und der Tradition - die Bedeutung Jesu darzulegen hat. Wir haben es also bei der Christologie mit Lehre zu tun. Im Gegensatz zum Zeugnis, das in der Form der direkten Anrede den anderen Menschen für den Glauben gewinnen möchte, setzt die Lehre eine "geordnete Reflexion" voraus.[5] Das bringt zugleich eine gewisse Distanz zum Gegenstand mit sich, wie sie beim Zeugnis nicht gegeben ist.[6] Die Grenze zwischen der Christologie als Lehre und dem Zeugnis von Jesus Christus ist allerdings nicht immer klar zu ziehen; ist auch im Einzelfall eine eindeutige Trennung oft schwierig, muß dennoch an der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Christologie als Lehre und dem Zeugnis festgehalten werden. Unter dieser Voraussetzung teilen wir Dembowskis Meinung nicht. Sein Ansatz geht davon aus, daß Christologie von Jesus zu reden habe und zwar so, daß sie Jesus gerecht werde. Dabei richte sie sich als Zeugnis immer an andere Menschen, auf die hin sie formuliert werden müsse.[7]

Wir wenden uns noch einmal den beiden Polen zu, denen unsere systematischen Überlegungen verpflichtet sind. Der eine Pol ist die Situation der Menschen in der Gegenwart mit ihren Problemen und Fragen, aber auch mit ihren Denkvoraussetzungen. Der andere Pol, den wir mit Trillhaas als "Tradition" bezeichnet haben, muß nun genauer beschrieben werden.

---

5) vgl. Ratschow: Glaube, S. 97; Grewel: Christentum, S. 67

6) vgl. Ratschow, ebenda

7) vgl. Dembowski: Christologie, S. 21

Mit Balz und Pannenberg ist zunächst ein Ansatz von Christologie zurückzuweisen, der allein den Vollmachtsanspruch des historischen Jesus zur Grundlage machen möchte, wie das im Zusammenhang mit einer rein präsentisch verstandenen Eschatologie in der von Bultmann beeinflußten Theologie versucht wird.[8] Hier wird Jesus als derjenige verstanden, der den Menschen in die Entscheidung rufe, in der es um das Heil des Menschen gehe, die also eschatologischen Charakter habe. Dafür sei eben nur der Vollmachtsanspruch Jesu von Bedeutung. Demgegenüber weist Balz zu Recht darauf hin, daß der Ausgangspunkt für die Christologie nur die Verkündigung und das Handeln Jesu insgesamt einschließlich seines Todes und seiner Auferweckung sein können.[9] Doch auch der Ansatz von Balz greift noch zu kurz, weil er einen unverzichtbaren Aspekt unberücksichtigt läßt, auf den uns Ratschow aufmerksam macht. Heutige Menschen haben weder die Möglichkeit, dem historischen Jesus zu begegnen, noch werden ihnen wie den Jüngern Erscheinungen des Auferstandenen zuteil.[10] Heute ist die Begegnung mit Jesus Christus vielmehr immer vermittelt durch die Überlieferung, die Zeugnis ablegt

---

8) vgl. z.B. Bultmann: Jesus; ders.: Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament; Conzelmann: Jesus Christus; Braun: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie; Fuchs: Die Frage nach dem historischen Jesus; ders.: Das Zeitverständnis Jesu; Bornkamm: Jesus von Nazareth.
Mit der Auffassung von einer rein präsentischen Eschatologie haben wir uns schon im 2. Kapitel auseinandergesetzt.

9) vgl. Balz: Methodische Probleme, S. 221f; s. auch Pannenberg: Christologie, S. 47-61, bes. S. 61

10) vgl. Ratschow: Glaube, S. 165, s. auch A 1; Grewel: Christentum, S. 65

vom irdischen Leben und Wirken Jesu, seinem Tod und seiner Auferweckung. Aktualisiert wird diese Tradition durch das Wirken des heiligen Geistes, wie wir bereits oben ausgeführt haben. Christologie ist deshalb einerseits anzusetzen im Hinblick auf das Grundereignis des Handelns Gottes in Jesus Christus unter dem dreifachen Aspekt des Wirkens des historischen Jesus, der Auferweckung Jesu und der Überlieferung verbunden mit dem heiligen Geist.[11] Andererseits hat sie den heutigen Menschen mit seinen Fragen und Problemen sowie mit seinen Verstehensvoraussetzungen zu berücksichtigen. Christologie bezieht sich also auf zwei Pole, von denen der eine in dreifacher Hinsicht entfaltet werden muß.

Diese Unterscheidung der zwei Pole könnte jedoch in Frage gestellt werden unter Hinweis auf das Grundereignis, das wir als den einen Pol bezeichnet haben. Betrachtet man dieses Ereignis des Handelns Gottes in Jesus Christus unter dem genannten dreifachen Aspekt, so zeigt sich, daß es nicht unabhängig von den angesprochenen Menschen zu verstehen ist. Wir haben formuliert, Jesus von Nazareth hat Gott ereignet. Diese Umschreibung des ersten Aspekts ist nur sinnvoll im Hinblick auf diejenigen Menschen, die ihm vertraut, geglaubt haben. Er hat Gott ereignet für ganz bestimmte Menschen, für andere nicht. Dasselbe gilt für den zweiten Aspekt des Grundereignisses, die Ostererfahrungen der Jünger. Auch hier kann nur im Hinblick auf die Jünger - und in der Folgezeit im Hinblick auf die Christen - sinnvoll von diesem Ereignis gesprochen werden. Die entsprechende Struktur findet sich auch beim dritten Aspekt des Grundereignisses. Wenn Menschen vermittelt durch die Tradition, die durch das Wirken des heiligen Geistes zur Anrede wird, Betrof-

---

11) vgl. Grewel, a.a.O., S. 64-66, 73

fenheit von Gott selbst erfahren, ist dieses Geschehen nur sinnvoll im Hinblick auf diese selbst oder auf andere Christen, denen auch ähnliches widerfahren ist. Die Bindung an die Menschen, die durch das Grundereignis des Handelns Gottes in Jesus Christus Betroffenheit erfahren haben, ist darum konstitutiv. Von daher könnte man einwenden, die Unterscheidung der beiden Pole, die wir vorgenommen haben, sei überflüssig, da der Mensch in der gegenwärtigen Situation immer schon mitgedacht werden müsse. Andererseits tritt dem Menschen jedoch in diesem Geschehen etwas von außerhalb seiner selbst gegenüber. Insofern ist die Unterscheidung der beiden Pole sinnvoll und möglich.

Unser Vorgehen unterscheidet sich von Pannenberg, der bei seinem christologischen Ansatz vom irdischen Jesus ausgeht.[12] Sein Vorgehen steht in Zusammenhang damit, wie er die Aufgabe der Christologie sieht; er faßt diese weiter, als wir das getan haben: "Die Christologie hat es ... nicht nur mit der E n t f a l t u n g des Christusbekenntnisses der Gemeinde zu tun, sondern vor allem mit seiner B e g r ü n d u n g aus dem Damals des Wirkens und Geschickes Jesu."[13] Die Christologie habe aufzuzeigen, wie der christliche Glaube durch die Geschichte Jesu begründet werde. Das sei zu leisten, indem sie darlege, daß "der Offenbarungscharakter nicht als ein Zusätzliches zu den Geschehnissen hinzukommt, sondern ihnen innewohnt"[14]. Pannenberg möchte also aus dem Wirken Jesu begründen, daß in ihm Gott gehandelt habe. Das ist jedoch niemals möglich[15], weil die Offenbarung Gottes

---

12) vgl. Pannenberg, S. 14, 30

13) a.a.O., S. 22, Hervorhebung im Original

14) a.a.O., S. 23

15) vgl. Graß: Glaubenslehre I, S. 81

nie anders begegnet als vermittelt durch menschliches Tun. Das hat schon für das Handeln Gottes mit dem Volk Israel gegolten, und das gilt ebenso für die Offenbarung in Jesus wie für jedes weitere Handeln Gottes danach. Gottes Wirken bleibt immer verhüllt, ist uns nie direkt zugänglich. Auch Jesus war ein Mensch, der das Handeln Gottes vermittelt hat, und hinter diese Vermittlung kommen wir nicht zurück, eine Gottesunmittelbarkeit kann es für den Christen nicht geben.[16]

Wir verdeutlichen uns die Sache noch unter einem anderen Gesichtspunkt, indem wir uns vom Erfahrungsbegriff, wie wir ihn oben entfaltet haben, leiten lassen. Ausgangspunkt ist die Grunderfahrung, daß Gott in Jesus Christus gehandelt hat. D.h. der irdische Jesus hat in seinem Wirken für einige Menschen damals Gott ereignet. Diese Erfahrung der betreffenden Menschen ist aber nicht eindeutig, sondern ambivalent. Andere Menschen haben diese Deutung des Ereignisses bestritten. Diejenigen, die Jesus vertrauten, haben ihre Erfahrungen in Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht, wie sie uns in der Überlieferung erhalten sind. Man kann nun zwar den Zusammenhang zwischen den Erfahrungen derjenigen, die in Jesus Betroffenheit von Gott selbst erfahren haben, und den Bekenntnisaussagen aufzeigen. Dadurch läßt sich das Verstehen dieser Bekenntnisse erleichtern. Aber man kann nicht im Sinne Pannenbergs das Bekenntnis begründen.

Das gelingt auch nicht mit Hilfe der Auferstehung, die Pannenberg in diesem Zusammenhang heranziehen will.[17] Pannenberg versteht die Auferstehung als historisches Ereignis. Um das nachzuweisen, untersucht

---

16) vgl. Ratschow: Glaube, S. 75f, 91, 298f; vgl. oben Kap. 2, S.39

17) vgl. zum folgenden Gedankengang Pannenberg, S. 85-103

er zunächst die Erscheinungsberichte. Er schließt daraus, daß Paulus sein Damaskuserlebnis in eine Reihe mit den Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern stellt, auf eine einheitliche "Struktur", die allen diesen Erscheinungen zugrunde gelegen habe. Schon dieser Schluß scheint uns nicht zwingend zu sein. Sodann stellt er Einzelzüge der Erscheinung, die Paulus vor Damaskus hatte, zusammen und nimmt sie mit einer Ausnahme auch für die übrigen Erscheinungen an. Jedoch lassen sich schon diese einzelnen Züge für das Erlebnis des Paulus nicht mit Sicherheit nachweisen. Historisch feststellen läßt sich unserer Meinung nach nur, daß Anhänger Jesu gesagt haben, sie hätten den Auferstandenen gesehen. Weiterhin ist ohne Zweifel zu erheben, daß die Jünger Jesu aufgrund dieser Erfahrungen, die wir nicht mehr näher bestimmen können, wieder Hoffnung und Mut gefaßt haben. Sie haben die Sache Jesu weitergeführt, so daß aus dieser Arbeit die Kirche entstanden ist. Diese Fakten tragen jedoch nichts zu einer Begründung des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus bei. Pannenberg wendet sich dann in einem zweiten Schritt den Geschichten vom leeren Grab zu. Er möchte nachweisen, daß es sich bei dem leeren Grab um eine historisch zu erhebende Tatsache handle. Wir teilen seine Meinung in diesem Punkt nicht. Aber selbst wenn man voraussetzte, daß das Grab Jesu tatsächlich leer gewesen sei, sagt das nichts über die Bedeutung Jesu, um die es im Bekenntnis ja gerade geht. Auch von hier aus läßt sich also das Bekenntnis nicht begründen.

Da die überlieferten christologichen Vorstellungen für heutige Menschen fremd und schwer verständlich, wenn nicht sogar unverständlich sind, ist es besonders wichtig, den Zusammenhang zwischen den Erfahrungen der Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus und den christologischen Aussagen herauszu-

arbeiten, um so das Verständnis der überlieferten Christologie zu ermöglichen, denn Christologie soll ja für den einzelnen Gläubigen Rechenschaft über das eigene Verständnis ermöglichen.[18] Es wäre also vom Wirken Jesu und den Erfahrungen der Menschen mit ihm aus aufzuzeigen, wie es zu den christologischen Vorstellungen als Ausdruck dieser Erfahrungen kam.[19]

Anders gehen Barth und mit ihm Trillhaas und Jüngel vor; sie entfalten die Aussagen zum Werk und zur Person Jesu nicht in gesonderten Abschnitten, sondern setzen beides in eins.[20] Dieses Vorgehen beruht auf der Beobachtung, daß sich Person und Werk Jesu nicht trennen lassen. Wir teilen diese Ansicht im Hinblick auf das Grundereignis des Handelns Gottes in Jesus Christus, wo eine solche Trennung nicht durchgeführt werden kann.[21] Das heißt jedoch nicht, daß dadurch schon der Ansatz von Christologie festgelegt wäre, wie das bei den angeführten Positionen geschieht. In der Christologie lassen sich von den Erfahrungen aus, die Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus gemacht haben, die christologischen Aussagen über die Person Jesu verständlich machen. Wo es um die Erfahrungen der Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus geht, liegt der Akzent auf dem Wirken, ohne daß deshalb seine Person ganz ausgeklammert wäre. Bei christologischen Aussagen steht dagegen die Person Jesu im Vordergrund, wobei sein Wirken mit eingeschlossen ist. In diesem Sinne einer Akzentverschiebung ist eine Unterscheidung zwischen dem Werk und der Person Jesu sinnvoll, auch wenn es sich um zwei Seiten derselben Sache handelt.

---

18) vgl. Graß, S. 81

19) vgl. Ratschow: Jesusbild, Sp. 663; Graß, S. 80

20) vgl. Trillhaas, S. 258f; Jüngel: Thesen, S. 275; Barth: KD IV/1, S. 83

21) vgl. Ratschow: Glaube, S. 24

Auf diese Weise gelangen wir zu einem funktionalen Verständnis der christologischen Aussagen. Die Funktion, die Bedeutung, die Jesus durch sein Wirken für bestimmte Menschen bekommen hat, ist von diesen zum Beispiel mit Hilfe der Hoheitstitel ausgedrückt worden. Damit wollten die ersten Christen aber nicht nur etwas über das Wirken Jesu aussagen, sondern zugleich verband sich damit eine Aussage über sein Sein, sein Wesen, eben weil man sein Wirken nicht von seiner Person trennen kann. "Aber diese Seinsaussage hält sich in den Grenzen der Aussage über seine Funktion, nämlich der entscheidende Offenbarer und Heilbringer Gottes zu sein."[22] Von seiner Funktion ausgehend sind solche Aussagen über das Wesen Jesu Christi sinnvoll und nötig, um die Bedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen. Daß wir für Aussagen über die Bedeutung Jesu unseren Ausgang bei seiner Funktion nehmen, hat seinen Grund darin, daß wir auf diese Weise die Verbindung zu den Erfahrungen der Menschen aus der Begegnung mit Jesus wahren können. Dieser Zusammenhang ist um des Zuganges zur Christologie willen nötig. So wird nämlich ausgeschlossen, daß Lehraussagen auf Lehre aufgebaut werden[23], wie das zum Beispiel geschehen ist, als man aus der Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer die Lehre von seiner Sündlosigkeit gefolgert hat. Man erhielte dadurch zwar ein in sich geschlossenes System von Aussagen, der Preis bestünde jedoch in einer Abstraktheit, die das Verständnis christologischer Aussagen erschweren würde, weil für den einzelnen Christen der Bezug zum eigenen Leben verloren ginge. Man würde somit dem einen Pol, nämlich der Situation des heutigen Menschen, nicht mehr gerecht. Gerade das gilt es aber durch die Rückbindung der Christologie an die Erfahrungen zu vermeiden.

---

22) Graß, S. 135

23) vgl. Ratschow: Glaube, S. 98, 100

3.2. Zum Verständnis der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes

In der Art, wie wir das Handeln Gottes in Jesus Christus zur Grundlage machen, ist eine weitere grundsätzliche Voraussetzung enthalten, die in der Theologie strittig ist. Wenn wir davon sprechen, daß Gott in Jesus gehandelt hat, daß Jesus Gott ereignet hat, so meinen wir damit, daß Jesus nicht nur das Kommen Gottes und seines Reiches für die nahe Zukunft ankündigt, sondern daß er den Menschen die Gegenwart Gottes, das Gottesreich zugelebt hat (vgl. Lk 11,20 par.). Jesus hat nicht gewartet, bis das Reich Gottes endgültig verwirklicht sei, sondern hat damit begonnen, so zu leben, wie es der Gottesherrschaft entspricht.[24] Diese Ansicht, die eng mit der Frage nach dem angemessenen Verständnis der Eschatologie in der Verkündigung Jesu verknüpft ist, wird nicht von allen Theologen geteilt. Bultmann sieht den Menschen immer in der Entscheidung vor dem im Kommen begriffenen Gottesreich. Mit einem Ankommen dieses Reiches rechnet er nicht, sondern der immer auf den Menschen zukommende Gott qualifiziert die Gegenwart als eschatologische, denn der Mensch ist je und je in eine eschatologische Entscheidung diesem Gott gegenüber gerufen. Dem entspricht es, wenn er in diesem Zusammenhang nur davon ausgeht, daß Jesus die nahe Gottesherrschaft angekündigt, nicht jedoch in seinem Wirken diese Gottesherrschaft verwirklicht habe.[25]

---

24) vgl. Käsemann: Problem, S. 147, 149; Haenchen zitiert bei Jeremias: Gleichnisse Jesu, S. 227; Pannenberg: Christologie, S. 56; Marxsen: Christologie praktisch, S. 32f, 47f, 73, 98f, 137; Kümmel, S. 32f; Grewel: Christentum, S. 88, 189, 230; Ohlig: Jesus, Entwurf zum Menschsein, S. 27f

25) vgl. Bultmann: Jesus, S. 38-42; s. dazu auch Ratschow: Glaube, S. 300f

3.3. Zur Einordnung des Jesusbildes

Zu den grundsätzlichen Überlegungen im Hinblick auf die systematische Christologie gehört auch die Frage danach, wo das Jesusbild einzutragen sei. Ist es in das Judentum, in das Christentum oder in die gesamte Menschheit einzuzeichnen? Dieser Frage wenden wir uns nun zu.

Daß das Bild Jesu in das Judentum hineinzustellen ist, leuchtet unmittelbar ein, da Jesus Jude war. Nur aus dem zeitgenössischen Judentum heraus ist er recht zu verstehen. Doch er war ein Jude, der es seinen Volksgenossen nicht leicht gemacht hat; sein Verständnis von Judentum war in entscheidenden Punkten verschieden von dem der führenden jüdischen Kreise seiner Zeit. Dennoch hat Jesus weder eine neue Religion begründen wollen, noch hat er einen anderen Gott gepredigt, sondern er hat vielmehr wesentliche Aspekte des jüdischen Gottesglaubens wieder hervorgehoben, die durch die strenge Gesetzesobservanz verdeckt worden waren. Jesus hat sich auf denselben Gott berufen wie seine Gegner, aber er hat den Willen Gottes anders verstanden als diese.[26] Jesu Auffassung von Gottes Willen war aber nicht völlig neu, sondern sie war in den Traditionen des Judentums ansatzweise schon enthalten.[27]

Auch darüber, daß das Bild Jesu in die Menschheit einzuzeichnen ist, besteht unserer Meinung nach kein Zweifel.[28] Das, was Jesus gewollt hat, hat Gültigkeit

---

26) vgl. Trillhaas, S. 296f; Schäfer, S. 43, 49-54; Leroy, S. 82f; Grewel: Christentum, S. 95

27) vgl. Leroy, S. 83; Marxsen, S. 54, 103; Mann: Christentum als absolute Religion, S. 172; Dembowski, S. 61f, 63; Trillhaas, S. 296f; Drescher: Menschenbild, S. 134

28) vgl. auch Grewel: Leitsätze, S. 27

und Bedeutung für alle Menschen. Auch wenn Jesus selbst seine Sendung auf das jüdische Volk begrenzt sah (vgl. Mt 10,6; 15,24), hatten seine Nachfolger recht damit, auch vor Nichtjuden zu predigen. Der sachliche Ansatz dafür findet sich schon im Wirken Jesu selbst (vgl. Mk 7,24-30 par.; Mt 8,5-13 par.). Diejenigen, die über die Grenzen des Judentums hinausgegangen sind, führten nur konsequent weiter, was Jesus begonnen hatte.[29] Der Nazarener hatte die anbrechende Gottesherrschaft verkündigt (vgl. Mt 3,2; 12,28; Mk 1,15; Lk 4,43; 17,21 u.ö.). Wenn sie endgültig verwirklicht sein wird, wird sie für alle Menschen gültig sein: Da Gott sein wird alles in allem (1 Kor 15,28).

Auch deshalb ist Jesus für alle Menschen von Bedeutung, weil in ihm Gottes Weg mit den Menschen - in der Vorwegnahme - an sein Zeil gekommen ist. Jesus hat so gelebt, wie Gott es in der Schöpfung allen Menschen bestimmt hat. Er hat Gottes Willen ganz erfüllt, indem er sich rückhaltlos den Menschen um ihn her zugewandt hat. Auch unter diesem Gesichtspunkt muß das Bild Jesu in die Menschheit eingezeichnet werden.

Daß man das Jesusbild ebenso in das Christentum einzutragen habe, wird auf den ersten Blick selbstverständlich und kaum problematisch erscheinen. Ganz so einfach liegen die Dinge jedoch nicht. Die christliche Kirche kann immer nur eine Durchgangsstation, eine vorläufige Lebensgemeinschaft, sein auf dem Wege zu dem Ziel, das Gott der ganzen Menschheit gesteckt

---

29) Deshalb besteht auch kein Widerspruch zwischen dem christozentrischen Ansatz in unseren Überlegungen und dem Universalismus, wie er im Jesusbild, aber auch schon im Zusammenhang mit dem Geschichtsverständnis in Kapitel 2 zum Ausdruck kommt. Von Jesus selbst leitet sich der Impuls zur Universalität her.

hat. Sie ist dazu aufgerufen, die Sache Jesu weiterzuführen und so an der Vorbereitung der Gottesherrschaft mitzuwirken. Sie sollte in ihren Gemeinden schon jetzt so leben, wie es dem Reich Gottes entspricht. Das alles gelingt jedoch immer nur bruchstückhaft. Immer wieder fallen Christen aus der neuen Art zu leben in die alten Formen zurück, die von Konkurrenzkampf und Prestigestreben bestimmt sind. Deshalb muß Jesus für die Christen immer wieder zum kritischen Korrektiv werden; an ihm müssen sich die einzelnen Gläubigen und die Kirche als ganze immer erneut messen lassen.[30]

Jesus war nicht der erste Christ, denn Christ sein heißt, Nachfolger, Stellvertreter Jesu Christi sein.[31] Jesus hat wohl keine neue Glaubensgemeinschaft gründen wollen, sondern ihm ging es - wie wir gesehen haben - um eine Erneuerung des Judentums im Sinne einer Rückführung auf das ursprünglich Gemeinte. Die erste Gemeinde wurde von den Freunden Jesu aufgrund der Ostererfahrungen gebildet, nicht jedoch von Jesus selbst. Das geschah, indem die Jünger die Sache Jesu weiterführten. Sie taten das jedoch in einer etwas anderen Art als der Meister zu seinen Lebzeiten. Das war schon dadurch bedingt, daß Jesus selbst mit seinem Wirken nun zum Gegenstand der Verkündigung wurde.

Wir haben oben festgestellt, daß das Jesusbild in das Judentum und in die Menschheit einzuzeichnen ist. Dabei müssen Akzente gesetzt werden. Aus dem Judentum kam Jesus her. Sein Wirken zielte - wenn man den sachlich gerechtfertigten Impuls der Urchristenheit zur Heidenmission hinzurechnet - auf die Menschheit als ganze. Der Akzent muß also auf dem Bild Jesu als dem neuen Menschen liegen, der das erfüllt hat, was Gott der gesamten Menschheit als Ziel gesteckt hat.

---

30) vgl. Pannenberg, S. 388; Grewel: Christentum, S. 74

31) So die protestantische Auffassung im Gegensatz zum römischen Katholizismus

3.4. Zur Verhältnisbestimmung von systematischer Christologie und Didaktik

Zum Abschluß unserer Überlegungen zur systematischen Christologie wenden wir uns der Frage zu, in welchem Verhältnis Christologie und Didaktik zueinander stehen.

Wir haben die Christologie bisher nicht im Hinblick auf den Unterricht, sondern ausschließlich unter systematischen Aspekten betrachtet. Es zeigt sich, daß schon bei diesen Überlegungen didaktische Gesichtspunkte mit enthalten sind. Der entscheidende Ansatzpunkt dafür ist die Forderung, daß Christologie als Lehre für den einzelnen Gläubigen verständlich sein müsse, damit er sich über den eigenen Glauben Rechenschaft ablegen kann. Darum haben wir es als notwendig angesehen, Christologie so zu gestalten, daß ein Bezug zum Leben des Christen in der heutigen Zeit erkennbar wird. Dieser Ansatz hat uns zu einem funktionalen Verständnis der Christologie geführt.

Aber nicht nur im Rahmen der Überlegungen zum Ansatz von Christologie haben wir es von der Sache selbst her schon mit didaktischen Fragen zu tun, sondern auch im Zusammenhang mit der hermeneutischen Problematik. Die hermeneutische Frage, wie man die Überlieferung für Menschen der Gegenwart verständlich machen könne, enthält ja schon einen didaktischen Aspekt. In diesen Zusammenhang gehören auch die beiden Funktionen, die wir der Erfahrung zugeschrieben haben. Wir haben sie einmal als Medium zum Empfang der christlichen Inhalte verstanden, wobei ihr die Aufgabe zukommt, die Beziehung zwischen diesen Inhalten (zum Beispiel der neutestamentlichen Überlieferung) und dem Leben heutiger Menschen herzustellen. Andererseits können wir nach den Erfahrungen von Menschen in der Begegnung mit dem irdischen Jesus fragen, um so die neutestamentliche Tradition aus ihrer Zeit heraus zu verstehen.

All die Punkte, an denen sich didaktische Fragen schon innerhalb der systematischen Christologie stellen, hängen zusammen mit dem einen Pol unserer christologischen Überlegungen, nämlich dem Menschen in der Gegenwart. Es hat sich also gezeigt, daß didaktische Überlegungen nicht erst da notwendig werden, wo es um Religionsunterricht und also um die Vermittlung der Bedeutung Jesu an Schüler geht, sondern daß schon im rein fachwissenschaftlichen Rahmen didaktische Fragestellungen zu berücksichtigen sind. Diese Notwendigkeit resultiert daraus, daß Theologie und Christologie niemals Selbstzweck sind, sondern die notwendige Folge dessen, daß der Christ immer als Zeuge lebt und durch dieses Zeugendasein ans Denken verwiesen ist.[32] Die didaktischen Ansätze innerhalb der systematischen Christologie dürfen allerdings nicht so verstanden werden, als machten sie weitere didaktische Überlegungen im Hinblick auf den Unterricht überflüssig. In der Christologie ist zwar auf den Menschen in der Gegenwart mit seinen Problemen und Denkvoraussetzungen abzustellen, aber die speziellen Verstehensvoraussetzungen und mögliche Schwierigkeiten bei den Schülern sind hier noch nicht berücksichtigt; sie müssen für den Unterricht also gesondert bedacht werden.

Daß nicht nur die systematische Christologie didaktische Fragen aufzunehmen hat, sondern auch umgekehrt die Didaktik auf die systematischen Überlegungen zurückgreifen muß, wenn sie die Bedeutung Jesu angemessen behandeln will, sollte selbstverständlich sein und ist wohl auch weithin anerkannt. Hier gilt ja für die Christologie nichts anderes als für andere Unterrichtsgegenstände auch, daß für eine sachgerechte Behandlung neben didaktischen immer auch fachwis-

---

32) vgl. Ratschow: Glaube, S. 303-307, 313f

senschaftliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind. Wichtiger erscheint uns der andere Gesichtspunkt, daß nämlich didaktische Überlegungen ihren Platz schon in der systematischen Christologie haben müssen, wenn diese ihre Aufgabe erfüllen soll.

4. Jesus[1] hat zur Brüderlichkeit befreit[2]

4.1. Christus hat uns zur Freiheit befreit (Gal 5,1)

Wir gehen von der Aussage aus, daß Jesus Gott ereignet hat. Was damit konkret gemeint ist, soll im folgenden entfaltet werden. Dazu betrachten wir das Wirken Jesu auf dem Hintergrund seiner Umwelt. Im Vergleich zum Judentum seiner Zeit fällt bei Jesus das Gottesverhältnis als besonderes auf. Das Verhältnis der Juden zu Gott war von dem Bemühen bestimmt, Gottes Willen zu erfüllen, um so das Heil zu erlangen. Der Wille Gottes war im Gesetz gegeben, das durch die rabbinischen Auslegungen eine Fülle von Einzelvorschriften enthielt. Sie wurden zur Zeit Jesu alle als gleich wichtig angesehen. Das führte bei gesetzestreuen Juden

---

1) Wenn wir in diesem Kapitel versuchen, christologische Aussagen für die heutige Zeit angemessen zu entfalten, so liegen dabei der historische Jesus und der kerygmatische Christus immer ineinander, so daß die Bezeichnungen "Jesus" und "Christus" austauschbar sind.

2) Der Gedanke der Freiheit, die Jesus ermöglicht hat, findet sich bei verschiedenen Autoren in unterschiedlicher Akzentuierung: vgl. Pannenberg: Christologie, S. 193; Graß: Glaubenslehre I, S. 164; Kraus: Reich Gottes: Reich der Freiheit, S. 20f, 47; Lochman in Buri/Lochman/Ott: Dogmatik im Dialog 3, S. 195, 228-231, 238-240; Ott, a.a.O., S. 240-243; Ohlig: Jesus, Entwurf zum Menschsein, S. 29; Mann: Das Christentum als absolute Religion, S. 181; Trillhaas: Dogmatik, S. 301, 399, 401, 404; ders.: Die christliche Freiheitsidee, S. 335-347; Schäfer: Jesus und der Gottesglaube, S. 129; Moltmann: Wer ist "der Mensch"? S. 44f; Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt, S. XIV, 536; Zilleßen: Orientierung an Jesus von Nazareth im Religionsunterricht, S. 115, 116, der die Orientierung an Jesus von Nazareth mit Freiheit in Verbindung bringt, wobei der Freiheitsbegriff bei ihm das, was wir mit "Brüderlichkeit" bezeichnen, schon mit enthält.

wie zum Beispiel den Pharisäern zu einem ängstlichen Bemühen um die kleinste Zeremonialanweisung, um Gott nichts schuldig zu bleiben. Weiten Teilen der Bevölkerung war es jedoch nicht möglich, die Gesetze alle zu beachten, so daß sie vom Heil ausgeschlossen waren. So hatte Gott für diese Menschen wohl eher furchteinflößende als vertrauenerweckende Züge. Jesus dagegen hatte keine Angst vor Gott, sondern vertraute ihm völlig. Er war gewiß, daß Gott die Menschen liebt, ihr Heil will und sich ihnen immer wieder zuwendet, ohne dafür Bedingungen zu stellen wie etwa die nach Gesetzeserfüllung. Das bedingungslose Vertrauen Jesu zu Gott und seiner Gnade kommt zum Beispiel in der Anrede "Vater" zum Ausdruck, besonders in der vertraulichen Form "Abba" (Mt 6,9; Mk 11,25.26; 14,36 u.ö.).[3]

Aus dieser Grundeinstellung Gott gegenüber erwuchs Jesus seine Unabhängigkeit, seine Freiheit. Unabhängig war Jesus von der öffentlichen Meinung, den Anschauungen seiner Zeit. Auch dem jüdischen Gesetz gegenüber, das die öffentliche Meinung stark prägte, nahm er eine für seine Zeitgenossen erstaunliche Freiheit für sich in Anspruch. Für den Mann aus Nazareth waren das alttestamentliche Gesetz und seine Auslegung nicht mehr die Heilsgabe, die eine entscheidende Mittlerfunktion zwischen Gott und dem Menschen hat. So konnte er auch Gebote übertreten, wenn sie der Nächstenliebe oder berechtigten menschlichen Bedürfnissen entgegenstanden. Das wird am sogenannten Sabbatwort Jesu: "Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen." (Mk 2,27), das wir für ein echtes Logion halten[4], besonders deutlich.

---

3) vgl. Schäfer, S. 52, 64f

4) vgl. Haenchen: Der Weg Jesu, S. 118-123, bes. 122; Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, S. 141f

Jesus hat in seinem Wirken Menschen dazu eingeladen, Gott ebenso wie er selbst ganz zu vertrauen. Er hat Menschen in sein Gottesverhältnis mit hineingenommen, indem er ihnen die Liebe Gottes zugesprochen und diese durch seinen Umgang konkret erfahrbar gemacht hat. Jesus hat die Liebe Gottes zu den Menschen gelebt. Aus den neutestamentlichen Belegen seien hier einige Beispiele angeführt: Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46ff par.), das Zöllnergastmahl (Mk 2,15ff par.), das Vater-unser (Mt 6,9ff par.) und die Perikope vom Ährenausraufen am Sabbat (Mk 2,23ff par.), wobei die letzten beiden Texte besonders deutlich zeigen, daß Jesus die Zuhörer mit in sein Gottesverhältnis hineinnehmen will.[5]

Diese Freiheit macht einen Teil der Faszination aus, die von Jesus ausgegangen sein muß. Sie ist die Basis für jene Gelassenheit, Selbstverständlichkeit und Sicherheit, mit der Jesus wirkte, für die Mühelosigkeit seines brüderlichen Verhaltens.[6] So konnte er sich dem anderen Menschen spontan zuwenden ohne Rücksicht auf die öffentliche Meinung, den eigenen Vorteil oder andere Zwänge.[7] Die Faszination ging also nicht von den Taten Jesu oder dem Inhalt seiner Predigt allein aus, sondern von seiner Person.[8]

---

5) vgl. die Anrede im Vater-unser und das Sabbatwort, das die Freiheit dem Sabbat und damit dem ganzen Gesetz gegenüber jedem Christen zusprach.

6) vgl. Ohlig, S. 60, 62

7) vgl. Grewel: Orientierung aus Überlieferung, S. 31

8) vgl. Ratschow: Der angefochtene Glaube, S. 24. Wenn wir so von der Faszination Jesu reden, beschreiben wir diese im Hinblick auf heutige Menschen. Das Bild, das so entsteht, spiegeln wir in das Leben Jesu zurück, wie das ja schon in der frühen Christenheit gemacht worden ist. (Z.B. hat man zunächst im Zusammenhang mit der Auferstehung von der Gottessohnschaft Jesu gesprochen (vgl. Röm 1,3f). Diese wurde dann in das Leben Jesu

Diejenigen Menschen, die Jesus vertraut haben, haben sich als - unverdient - beschenkt erfahren. Jesus hat ihnen Möglichkeiten eröffnet, die ihnen vorher nicht zugänglich waren. Diese Menschen lebten in Verhältnissen, die ihre Entfaltung verhinderten. Die Umstände engten ihr Leben so ein, daß sie keine neuen Möglichkeiten mehr erwarteten. Man denke zum Beispiel nur an die Zöllner. Sie verdienten zwar genug, um sich und ihre Familie zu ernähren, teilweise waren sie sogar wohlhabend, vor allem die Zollpächter, die eine Reihe Zolleinnehmer beschäftigten. Sie wurden von ihren Landsleuten jedoch verachtet. Nicht nur besonders gesetzestreue Kreise wie die Pharisäer mieden die Zöllner, sondern auch das übrige Volk. Zwei Dinge machte man ihnen zum Vorwurf. Zum einen arbeiteten sie für die römische Besatzungsmacht, also für die Feinde des Volkes. Zum anderen galten sie als Betrüger, weil sie ihren Mitbürgern oft mehr Zoll abverlangten, als vorgeschrieben war, um sich selbst zu bereichern. So waren sie nach der Auffassung ihrer Zeit nicht nur an den Rand der Gesellschaft gedrängt, sondern auch vom Heil ausgeschlossen. Aus dieser Lage gab es keinen Ausweg, denn es war den Zöllnern nicht möglich, ihr Unrecht wieder gut zu machen, wie das nach pharisäischer Auffassung nötig gewesen wäre.[9] Jesus hat diese Strukturen aufgebrochen, er hat ihre Gültigkeit nicht anerkannt. Da er auf die

---

zurückgespiegelt: Er wurde zum Gottessohn durch seine Taufe (vgl. Mk 1,9-11); dann zeigte man im Zusammenhang mit seiner Geburt, daß er von Anfang an der Gottessohn gewesen sei (Mt 1,18-25; Lk 1, 26-38). Auch hier gilt also wie für das ganze 4. Kapitel, daß der historische Jesus und der kerygmatische Christus ineinander liegen.

9) vgl. Blank: Antworten des Neuen Testaments, S. 117; Ohlig, S. 44f, 46f; s. auch Dibelius/ Kümmel: Jesus, S. 34f

voraussetzungslose und unbedingte Liebe Gottes vertraute, konnte er die Menschen ermutigen. Damit hat er nach anderen Maßstäben gehandelt als den gesellschaftlich anerkannten. Er hat das beginnende Gottesreich verkündigt und dazu ermutigt, schon jetzt diesem Reich entsprechend zu leben. Das Leben in der Gottesherrschaft ist bestimmt von der Freiheit des Menschen einerseits (vgl. Mk 2,27) und der Verpflichtung zur Nächstenliebe andererseits (vgl. Lk 10,25ff).[10]

Jesus hat den Menschen die Liebe Gottes zugesagt und diese Liebe konkret gelebt, indem er zum Beispiel Kranheiten geheilt (z.B. Mk 1,40ff; 5,1ff; 10,46ff) oder mit den Menschen gefeiert hat (vgl. Mk 2,15ff; Mt 11,19). Diejenigen, die von Jesus unbedingt betroffen waren, haben so Geborgenheit erfahren. Waren sie von ihren frommen Zeitgenossen immer verachtet und an den Rand der Gemeinschaft gedrängt worden - gerade im Namen Gottes - so konnten sie jetzt auf die Geborgenheit bei Gott vertrauen, die in der Geborgenheit menschlicher Gemeinschaft, wie Jesus sie ermöglicht hat, erfahrbar wurde.

Diese Geborgenheit kann und soll zur Grundlage für die Freiheit des Menschen werden. Wo Leben bei Gott geborgen ist, kann es in seinem letzten Sinn nicht bedroht werden. Menschen, die sich so geborgen wissen, müssen sich um das Gelingen ihres Lebens im ganzen, um ihr Heil nicht mehr kümmern, sondern können diese Sorge Gott überlassen. Daher brauchen sie auf andere, die mehr erreicht haben als sie, nicht mehr neidisch zu sein. Die anderen erscheinen dann nicht mehr als Konkurrenten oder Feinde, die es zu überflügeln gilt. Damit werden sie von Prestigestreben, Neid und Mißgunst sowie von dem Leistungsdruck befreit, der aus

---

10) Zur Forderung nach Nächstenliebe vgl. unten S.79ff

alledem erwächst.[11] Jesus hat den Menschen, die ihm glaubten, neue, von Gott verbürgte Lebensmöglichkeiten eröffnet, Möglichkeiten, für die die betreffenden Menschen nicht kämpfen mußten, sondern die ihnen als Geschenk zugesprochen wurden. Das, was für ihr Leben entscheidend wichtig war, wurde diesen Menschen zuteil. Sie mußten sich ihre Chancen nicht länger gegen andere erstreiten.[12] So waren sie befreit vom Kreisen um sich selbst und ihre Bedürfnisse und damit von einem Aspekt dessen, was man traditionell mit Sünde bezeichnet[13]: "Incurvatus est in se ipsum", wie Luther das treffend gekennzeichnet hat.[14] Sie waren frei von der Übermacht der Sorge um das tägliche Leben. Die Speisungsgeschichte (Mk 6,30ff par.; 8,1ff par.) zeigt unter anderem, daß durch die Predigt Jesu Gemeinschaft im Sinne des Gottesreiches entstand. In dieser Gemeinschaft ist die Sorge um das Essen zu bewältigen, sie ist kein unlösbares Problem, das alles andere verdrängt. Befreit sind die Menschen vom Druck derjenigen Verhältnisse, die nun keine Macht mehr über ihr Leben haben, seit sie von Jesus durchbrochen sind.

Diese Freiheit vom Kreisen um sich selbst ermöglicht eigentliches Leben, denn Leben heißt in Beziehun-

---

11) Zur Beschreibung der Zwänge, die das Leben heutiger Menschen vielfach bestimmen, vgl. Corbach: Der Tag, seitdem alles anders ist, S. 201f; Jüngel: Thesen zur Grundlegung der Theologie, S. 281, der auf die Befreiung von Leistungsdruck hinweist.

12) vgl. Marxsen: Christologie praktisch, S. 22

13) vgl. Drescher: Das Menschenbild der Theologie, S. 127; Grewel: Christentum - was ist das? S. 153; Graß: Glaubenslehre II, S. 12

14) vgl. Luther: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Scholien. WA 56, 304, 25ff; 356, 4ff; 518, 4ff

gen leben[15], und das ist nicht möglich unter einer selbstsüchtigen Grundeinstellung. Daß es zum Wesen des Menschen gehört, in Beziehungen zu anderen zu leben, zeigt sich schon beim Säugling, der darauf angewiesen ist, daß er von anderen betreut wird. Dabei reicht es nicht aus, daß ihm andere Menschen Nahrung und Schutz gewähren, sondern lebenswichtig ist die liebevolle Zuwendung. Aber nicht nur während seiner Entwicklung braucht der Mensch die Gemeinschaft mit anderen, sondern sein ganzes Leben hindurch. So leben die Menschen in den meisten Völkern oder Kulturen in einer Form von Familie oder Sippe; Menschen suchen sich Freunde, sie arbeiten gemeinsam.[16] Andererseits empfindet der Mensch die Gemeinschaft anderer, die für sein Leben notwendig ist, oft als Bedrohung der eigenen Interessen und Entfaltungsmöglichkeiten.[17] Immer wieder verfällt er so in Konkurrenzdenken, Neid oder Mißgunst, aus denen er allein oft nicht herausfindet.

Menschen, die durch Jesus frei geworden sind, sind zu ihrer Identität gekommen. Was damit gemeint ist, muß in doppelter Hinsicht entfaltet werden. Zunächst soll Identität verstanden werden im Sinne von "zu sich selbst kommen", Selbstfindung. Identitätsfindung zielt dann darauf zu wissen, wer man sei.[18] Das weiß der Mensch nicht von seiner Geburt an, sondern das erfährt er zunächst im Laufe seiner Entwicklung zum Erwachsenen. Er erfährt es in der Anrede durch andere Menschen[19], die Eltern und Lehrer zum Beispiel, aber

---

15) vgl. Jüngel: Tod, S. 80f, 99, 101, 114; Drescher, S. 125-127

16) vgl. Drescher, ebenda

17) vgl. a.a.O., S. 125, 127

18) vgl. Ev. Erwachsenenkatechismus, S. 457-467

19) vgl. a.a.O., S. 464; Hartmann: Menschen in sprachloser Zeit, S. 50-52; Brunner: Dogmatik II, S. 70f; Eggers: RU und Erfahrung, S. 145

auch durch Gleichaltrige. Dabei werden bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften des Heranwachsenden unterstützt und gefördert, während andere wenig beachtet und wieder andere zurückgedrängt werden. Dieser Prozeß endet nicht mit dem Erwachsenwerden eines Menschen, sondern er setzt sich durch das ganze Leben hindurch fort. Auch der Erwachsene wird so angesprochen, daß es ihn prägt. Dies geschieht zum Beispiel ganz entscheidend in der Partnerbeziehung. Ein anderes Beispiel ist die Elternrolle. Dadurch daß jemand von seinen Kindern als Vater oder Mutter angesprochen wird, wird die Elternrolle zu einem Teil seines Wesens und gehört mit zu seiner Identität.

Im eben beschriebenen Sinn handelt es sich um endliche Identität, über die der Mensch immer noch hinausfragt. Letztgültige Identität gewinnt der Mensch nur durch ein letztgültiges Du.[20] Indem er von Gott angeredet wird, erhält der Mensch wahre Identität, die Freiheit, er selbst zu sein.[21] Sie wird ihm als Geschenk zuteil; er kann sie sich nicht selbst erwerben.

Diese Identität hat Jesus einem Teil der Menschen vermitteln können, die ihm begegnet sind. Gott spricht - durch Jesus beziehungsweise die Verkündigung von ihm - den Menschen als einen an, der gut sein kann, der ein erfülltes Leben führen kann, der dem göttlichen Willen gemäß leben kann. Indem Gott dem Menschen mit einem Vertrauensvorschuß begegnet und ihm zutraut, sein Menschsein so zu verwirklichen, wie es von Gott - zum Besten des Menschen - gedacht ist, befähigt er den Menschen dazu, das tatsächlich zu tun. Damit schafft Gott selbst die Möglichkeit für den Menschen, die Erwartungen Gottes zu erfüllen und sein Leben Got-

---

20) vgl. Kasper: Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, S. 132

21) vgl. Ott in Buri/Lochman/Ott, S. 243

tes Willen gemäß zu führen.

Mit diesem Vertrauensvorschuß verbindet sich allerdings auch der Anspruch Gottes, daß der Mensch seinen Willen tue. Ein Mensch, der sich auf dieses Angebot Gottes, das wir durch Jesus kennen, einläßt, findet ganz zu sich selbst, indem er sich ganz Gott zuwendet. Es soll allerdings nicht übersehen werden, daß Menschen aus dieser Identität immer wieder in die Nicht-Identität zurückfallen. Deshalb sind sie immer wieder auf die erneute Zuwendung der Liebe Gottes angewiesen, die ihnen Identität immer von neuem möglich macht.

Die Anrede Gottes, der dem Menschen seine Gnade zuwendet und ihm Vertrauen entgegenbringt, ist mit einem bestimmten Gesamtentwurf von Leben und Welt, mit einem bestimmten Sinndeutungshorizont, verbunden. Dieser Entwurf kommt auch in der Erwartung Gottes an den Menschen zum Tragen. Es sind bestimmte Ziele und Maßstäbe, die diesen Entwurf ausmachen. Wer sich auf die Maßstäbe Gottes einläßt, praktiziert den neuen Lebensstil, den man von Jesus lernen kann.[22] Damit sind wir beim zweiten Aspekt der Identität angelangt: Im Zusammenhang von Identität geht es um einen Gesamtentwurf von Leben und Welt, um einen umfassenden Sinndeutungshorizont.

Durch die Begegnung mit Jesus haben diejenigen Menschen, die von ihm unbedingt betroffen wurden, eine neue Identität im Sinne eines neuen Lebensentwurfes erhalten. Für sie waren nicht länger die Vorstellungen und Maßstäbe ihrer Umwelt bestimmend, die unter anderen Zöllner und Fischer als Menschen verachteten, denen Gottes Heil verschlossen sei. Durch Jesus gewannen sie neue Maßstäbe, die ihnen erlaubten, sich als Menschen zu verstehen, die der Teilhabe an Gottes Heil gewiß sein dürfen.

---

22) vgl. dazu Ellerbrock: "Sich heimisch fühlen auf dieser armen Erde", S. 66

Die Identitätsfindung ist heute wichtig angesichts der verschiedensten Rollenerwartungen, die an einen Menschen herangetragen werden und die er in seinem Verhalten integrieren muß.[23] Hinzu kommen sogenannte Sachzwänge[24], die ebenfalls eine Fremdbestimmung darstellen. All die verschiedenen Vorstellungen und Erwartungen, die von außen an einen Menschen herangetragen werden, muß er kritisch auf ihre Berechtigung hin befragen. Die Maßstäbe dafür findet derjenige, der von Jesus befreit worden ist, in dem Entwurf von Leben und Welt, den Jesus verkündigt und gelebt hat.[25] Von hier aus sind auch totale Herrschaftsansprüche grundsätzlich zurückzuweisen.[26] Anspruch auf totale Verpflichtung des Menschen kommt nur Gott allein zu, denn er schenkt Leben und Freiheit. Indem er den Menschen für seinen Mitmenschen ganz beansprucht, gewährt er ihm zugleich wahre Identität. Menschen oder menschliche Institutionen, die totalitäre Ansprüche stellen, entfremden den Menschen damit aber von sich selbst. Das Lebensverständnis Jesu ist einerseits von der Freiheit bestimmt, zu der der Mensch berufen ist, und andererseits von der Forderung, brüderlich miteinander umzugehen. Die Identitätsfindung ist also auf der einen Seite ein lebenslanger Prozeß, nämlich da, wo es um die Selbstfindung des Menschen geht, um die Integration der verschiedenen Rollen und Fremdbestimmungen, um die Integration der einzelnen Akte. Auf der anderen Seite wird dem Menschen Identität als Geschenk von Gott zu-

---

23) vgl. Ev. Erwachsenenkatechismus, S. 465; Zahrnt: Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung, S. 105

24) vgl. Corbach, S. 201; Zahrnt, S. 105

25) vgl. Tillich: Systematik II, S. 50, der Freiheit als Möglichkeit zur Identität beschreibt; Schäfer, S. 135

26) vgl. Kraus, S. 272

teil, und dabei handelt es sich um letztgültige Identität.

Die Identität im zweiten Sinne, die von Gott herkommt, ist ein Aspekt dessen, was man unter dem Begriff "Heil" zusammenfassen kann. So gilt auch für die Identität, daß sie in diesem Äon immer nur bruchstückhaft und vorläufig bleibt, weil der Mensch immer wieder in die Nicht-Identität zurückfällt. Die Identität kann also immer nur in der Vorwegnahme ergriffen werden. Ihre endgültige Verwirklichung erwarten wir vom Reich Gottes.

Ein Mensch, der sich auf die Freiheit Jesu einläßt, kann in sich selbst ruhen, weil er gewiß ist, daß er sein Heil von Gott zugesprochen erhält. Deshalb kann er sich anderen Menschen öffnen, kann sich ihnen vorbehaltlos zuwenden, ohne dabei seine eigenen Interessen gegen die der anderen absichern zu müssen. Darum kann er spontan helfen, ohne erst die Folgen für sich selbst zu überlegen. Jesus Christus befreit Menschen also zur Spontaneität.[27] Ein Mensch, der aus der Freiheit Jesu lebt, kann gelassen sein[28], denn er kann sich selbst loslassen, kann eigene Lebensmöglichkeiten für andere preisgeben. Eben dadurch wird deutlich, daß er sich selbst ganz hat, denn man besitzt nur das wirklich, was man geben kann.[29]

Aus dieser Freiheit, die man von Jesus lernen kann, erwächst weiterhin eine Versachlichung der Welt, eine Aufhebung der Trennung zwischen profan und kultisch.[30]

---

27) vgl. Løgstrup: Ansätze einer Orientierungsethik, S. 71-75; s. auch Sölle: Phantasie und Gehorsam,S.34

28) vgl. Drescher, S. 136

29) vgl. Schwarzenau: Vom Totempfahl zum Kruzifix,S.97

30) vgl. Käsemann: Problem, S. 143

Gott hat dem Menschen die Verantwortung für die Welt übertragen. So kann der Mensch sie frei und zweckmäßig gestalten und unvoreingenommen erforschen. Damit ist das möglich geworden, was man im geisteswissenschaftlichen Sinn als "Säkularisierung" bezeichnet.[31] In dem Lebensentwurf Jesu hat der Christ Maßstäbe, um die Welt kritisch zu betrachten und so den unmittelbaren Situationsdruck zu durchbrechen. Er kann die Verhältnisse durchschauen[32] und die Problematik der einzelnen Situation auf die entscheidenden Faktoren durchleuchten. So wird die Verhaftung in der konkreten Situation aufgebrochen durch Maßstäbe, die Leben und Welt als ganze im Blick haben. Der Mensch gewinnt die Möglichkeit, nicht nur kurzfristige und kurzsichtige Entscheidungen zu treffen, sondern die gegebene Situation zu transzendieren und so zu angemessenen Entschlüssen zu gelangen.[33]

Nachdem wir den Begriff der Freiheit entfaltet haben, wenden wir uns nun noch der Frage zu, in welchem Verhältnis diese zur Rechtfertigung steht. Wir haben christliche Freiheit als Gnade Gottes verstanden. Auch die Rechtfertigungslehre spricht von der Gnade Gottes. Ohne jede Vorbedingung wendet Gott den Menschen seine Liebe zu, rechtfertigt sie, die Sünder sind, und ermöglicht ihnen damit eigentliches Leben. Mit Hilfe des Begriffs der Rechtfertigung wird also Gottes gnädiges Handeln an den Menschen, wie es durch Jesus Christus deutlich geworden ist, ausgesagt. Wir haben versucht, Gottes liebende Zuwendung mit Hilfe des Begriffs der Freiheit zu erläutern, weil wir der Meinung sind, daß dieser Weg für heutige Menschen einen besseren Zugang ermöglicht als der Rechtfertigungsbegriff. In der Zeit Luthers war die Rechtfertigungs-

---

31) vgl. Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit; Drescher, S. 136; s. auch Sölle, S. 33

32) vgl. Ratschow, Glaube, S. 150

33) vgl. Ohlig, S. 34-36; Tillich: Systematik II,S.38

lehre hilfreich, weil sie Gottes Handeln im Hinblick auf die Fragen und Probleme der damaligen Menschen aussagte. Heutige Menschen verstehen sich aber nicht mehr so als Sünder, die um Gottes Gnade ringen, wie das damals der Fall war. Ein wichtiges existentielles Problem heutiger Menschen ist demgegenüber darin zu sehen, daß sie sich in mancher Hinsicht als unfrei, eingeengt in ihren Möglichkeiten und in vielerlei Abhängigkeiten verstrickt sehen, auch wenn sie in einem freien, demokratischen Land leben. Indem wir Gottes gnädige Zuwendung unter dem Begriff der Freiheit entfaltet haben, haben wir versucht, auf diese Erfahrungen heutiger Menschen einzugehen.

4.2. Die Forderung nach Brüderlichkeit

Die menschliche Freiheit, die bisher in ihren verschiedenen Aspekten dargestellt wurde, ist jedoch keine absolute, schrankenlose.[34] Sie wird erstens eingeschränkt durch Gegebenheiten und Verhältnisse, auf die der einzelne keinen Einfluß hat wie zum Beispiel die Erbanlagen, die er von seinen Eltern mitbekommt, das soziale Milieu, in dem er aufwächst, die vom Menschen gestaltete Kulturwelt überhaupt, die Gegebenheiten der natürlichen Umwelt wie zum Beispiel Klima oder Bodenverhältnisse.[35] Zweitens wird der Freiheitsspielraum des einzelnen Menschen durch die eigenen Entscheidungen, die eigene Vergangenheit kleiner.[36] Durch die Entscheidungen, die ein Mensch in seinem Leben trifft,

---

34) vgl. Trillhaas: Die christliche Freiheitsidee, S. 335f, 340f

35) vgl. dazu Ev. Erwachsenenkatechismus, S. 202-204; s. auch Tillich, S. 38f, der die menschliche Freiheit als eine durch das Schicksal eingeschränkte ansieht

36) vgl. Ev. Erwachsenenkatechismus, S. 209

schließt er gewisse Möglichkeiten nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft aus. Entschließt sich jemand beispielsweise, einen Bauberuf zu ergreifen, so kann er nicht gleichzeitig Autoschlosser werden. Möchte ein Ehepaar Kinder aufziehen, so sind damit auf Jahre hinaus Einschränkungen verbunden. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, daß es Entscheidungen gibt, die nie wieder rückgängig zu machen sind.

All die bisher besprochenen Begrenzungen der menschlichen Freiheit haben dies gemeinsam, daß sie sich nicht vermeiden lassen. Es kommt noch eine dritte Beschränkung unserer Freiheit hinzu, die wir von uns aus einhalten müssen: Unsere eigene Freiheit findet ihre Grenze am anderen Menschen und seinen Bedürfnissen.[37] Gott hat dem Menschen nicht absolute Freiheit gegeben, sondern er hat ihm zugleich ein Ziel gesteckt, nämlich für den anderen da zu sein, sein Leben in Obhut zu nehmen, wie Løgstrup formuliert.[38] Ohne diese Bindung an den Willen Gottes würde menschliche Freiheit zur Willkür pervertieren. Dies dem anderen gegenüber geforderte Verhalten wird traditionell mit "Nächstenliebe" bezeichnet. Hier soll es unter dem Begriff "Brüderlichkeit"[39] zusammengefaßt werden. Zwar ist dieser Ausdruck fast ebenso abgegriffen wie der der Nächstenliebe, aber er ist konkreter durch den Begriff "Bruder", der darin enthalten ist.

Gemeint ist eine Grundeinstellung, die im anderen Menschen den Bruder sieht und nicht den Konkurrenten

---

37) vgl. ebenda; Kasper, S. 135f

38) vgl. Løgstrup: Die ethische Forderung, S. 17,18

39) zum Begriff der Brüderlichkeit vgl. Buri/Lochman/Ott, S. 274-287; Pannenberg behandelt dieselbe Sache unter dem Stichwort "Leben in der Liebe": Pannenberg: Christologie, S. 239-242

oder gar den Feind. Die Forderung nach Brüderlichkeit, die Gott mit der Freiheit des Menschen verbindet, weist den einzelnen an seinen Mitmenschen. Damit ist jedoch nicht nur der Bruder im engeren Sinne, also der Mitchrist, gemeint, sondern jeder Mensch, gleichgültig welcher Religion oder welchem Volk er zugehört[40], ja sogar der Feind ist einzubeziehen (Mt 5,44). Diese Haltung der Brüderlichkeit soll nun inhaltlich noch weiter entfaltet werden.

Menschen, die von Gott befreit worden sind, können auf die Erfüllung eigener Wünsche oder Bedürfnisse um des anderen willen verzichten. Diese Zuwendung zum anderen erfolgt nicht mit dem - eingestandenen oder uneingestandenen - Hintergedanken, sich den anderen dadurch zu verpflichten oder von sich abhängig zu machen, sondern nur dem anderen zugut. Derjenige, der dabei eigene Ansprüche oder Wünsche preisgibt, empfindet das nicht als Verlust, sondern als ein Verschenken, d.h. es macht ihm selbst Freude.[41]

Brüderlichkeit heißt, andere frei machen, wie man selbst befreit worden ist. Wer selbst die Erfahrung der Durchbrechung bedrückender Verhältnisse gemacht hat, wird nicht so leicht bereit sein, Strukturen, die andere Menschen einengen, als unabänderlich hinzunehmen. Vielmehr wird er versuchen, diese aufzubrechen, um dem anderen so neue Möglichkeiten zu eröff-

---

40) Ratschow unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Bruderliebe und Nächstenliebe, die er beide unter dem Begriff "Agape" zusammenfaßt. Er weist eindrücklich darauf hin, daß Bruderliebe als Zuwendung zu Mitchristen allein nicht ausreiche, sondern daß recht verstanden immer die Nächstenliebe als Zuwendung zur Welt hinzukommen müsse. Vgl. Ratschow: Agape, Nächstenliebe und Bruderliebe, S. 160-182

41) vgl. Sölle, S. 45f

nen, ihm in der konkreten Situation ein Stück Freiheit zu schaffen.

Brüderlichkeit meint Offenheit dem anderen Menschen gegenüber, eine Offenheit, die den anderen so annimmt, wie er ist.[42] Wer nicht mehr auf den eigenen Vorteil bedacht ist, kann auch in dem Sinne offen sein, daß er die Situation anderer unverstellt durch eigene Ängste und Interessen wahrnehmen kann. Er kann sich in die Lage des anderen versetzen und so sehen, in welcher Weise der andere seine Hilfe braucht. Das setzt Phantasie[43], Einfühlungsvermögen, Takt und nicht zuletzt Lebenserfahrung und Sachkenntnisse[44] voraus. Man würde es sich zu leicht machen, wenn man Brüderlichkeit zu verwirklichen suchte, indem man die Wünsche des anderen erfüllte. Vielfach weiß man selbst besser, was den anderen fördert, als dieser es aus seiner direkten Betroffenheit heraus beurteilen kann.[45] Um brüderlich zu leben, muß man also schöpferisch handeln. Dadurch kann man für andere Menschen Glück herstellen, Glückmöglichkeiten vermehren.[46]

---

42) vgl. Ott in Buri/Lochman/Ott, S. 286f

43) Sölle beschreibt die Phantasie als schöpferische Kraft am Beispiel Jesu, vgl. Phantasie und Gehorsam, S. 56-60, 69

44) vgl. Marxsen: Christologie praktisch, S. 25f

45) vgl. Løgstrup: Die ethische Forderung, S. 21-23

46) Dabei ist vorausgesetzt, daß man Glück nicht als eine in begrenzter Menge vorhandene Gabe ansieht, die einem zufällig zuteil wird, und daß das Glück, das ein Mensch hat, damit zugleich anderen abgezogen wird. Glück ist hier als etwas verstanden, das durch die liebende Zuwendung zu Menschen hergestellt werden und also vermehrt werden kann. Dann gilt nicht mehr, daß derjenige, der Glück genießt, es zugleich anderen wegnimmt.
vgl. Sölle, S. 48-55

Brüderlichkeit ist eine Grundhaltung, die auf den anderen Menschen und seine jeweiligen Bedürfnisse zielt. So findet sich auch keine Einzelanweisung dazu, wie sie zu verwirklichen sei. Womit dem anderen am besten gedient ist, muß von Fall zu Fall in eigener Verantwortung entschieden werden.[47] Einzelvorschriften würden eine nur formale Erfüllung ermöglichen, wie das zum Teil im Judentum mit seinen vielen Gesetzesbestimmungen geschah. Eben das aber ist mit Nächstenliebe nicht gemeint. Darauf weist schon das Wort "Liebe" hin. Die vermag man nur zu leben, indem man seine ganze Person einbringt.[48]

Der andere, dem ich brüderlich begegnen soll, kann niemals von sich aus diese Forderung an mich stellen.[49] Das verbietet sich, weil es sich bei der Forderung, anderen Menschen in Liebe zu begegnen, nicht um eine Konvention oder eine moralische Norm handelt, die auf der Übereinkunft der Gesellschaft beruht und deshalb allgemeine Gültigkeit hat. Forderungen, die sich auf solchermaßen vereinbarte Grundsätze beziehen, können von anderen eingeklagt werden. Die Forderung nach Brüderlichkeit erwächst jedoch nicht aus gegenseitiger Absprache, sondern aus der Freiheit, die Gott dem Menschen geschenkt hat. Erst dadurch versetzt er ihn ja in die Lage, brüderlich mit anderen umzugehen. Deshalb kommt es auch allein Gott zu, Nächstenliebe vom Menschen zu fordern.

---

47) vgl. Løgstrup: Die ethische Forderung, S. 120f; Drescher: Menschenbild, S. 139; Bultmann: Jesus, S. 79, 81; Dembowski: Christologie, S. 62; Trillhaas: Dogmatik, S. 393; Buri in Brui/Lochman/Ott, S. 234; Lochman, a.a.O., S. 228; Ohlig, S. 29, 35-37

48) vgl. Bultmann: Jesus, S. 84; Drescher, S. 135

49) vgl. Løgstrup: Die ethische Forderung, S. 47f, 129f

4.3. Das Verhältnis von Freiheit und Brüderlichkeit

Wir haben bisher die Freiheit des Christen und die Forderung nach Brüderlichkeit je für sich entfaltet, die Luther einprägsam so formuliert hat: "Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan."[50] Nun soll es um das Verhältnis von Freiheit und Brüderlichkeit zueinander gehen. In unserer Aussage, daß Jesus Menschen zur Brüderlichkeit befreit hat, ist das Verhältnis schon mit enthalten. Hier soll ausgedrückt werden, daß Menschen durch Gottes gnädige Zuwendung, die sie durch Jesus Christus erfahren haben, frei und damit zur Brüderlichkeit fähig geworden sind. Deshalb trifft sie nun auch der Anspruch Gottes, brüderlich zu leben.[51] Nicht das Umgekehrte gilt, daß sich der Mensch durch sein liebevolles Verhalten dem anderen gegenüber Gottes Zuwendung verdienen müßte oder nur könnte. Der Zuspruch der Geborgenheit und Freiheit ermöglicht die Erfüllung des Anspruchs auf Brüderlichkeit, nicht umgekehrt. Damit ist gewahrt, daß das Heil seinen Ursprung extra nos hat und nicht im Verdienst des Menschen. Heil kommt jedem Menschen von außen, nämlich von Gott her als Geschenk zu; es gründet sich also auf Gottes unverbrüchliche Liebe, nicht aber auf die unzuverlässigen Leistungen des Menschen.

Wir haben die Nächstenliebe als Forderung an den Menschen bezeichnet. Dieser Sachverhalt muß noch genauer geklärt werden. Da, wo Menschen wirklich ganz

---

50) Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen. WA 7; 21, 1ff

51) vgl. dazu Dembowski, S. 1, 140f; Kraus, S. 20f; Trillhaas: Die christliche Freiheitsidee, S. 346; Pannenberg, S. 239f; Jüngel: Gott als Geheimnis, S. 422f; Marxsen, S. 33, 54, 74f, 103; Drescher, S. 142f

frei geworden sind, werden sie brüderliches Verhalten ganz selbstverständlich üben.[52] Aus der Freude über das eigene Beschenktsein ist es natürlich, andere Menschen mit in diese Freiheit, in dieses Glück hineinzunehmen, indem man sich ihnen liebevoll zuwendet. Es gelingt uns jedoch nicht immer, uns auf die Freiheit Gottes ganz einzulassen, wirklich aus der Gnade Gottes zu leben. Immer wieder fallen wir aus der Gnade zurück in unser altes Leben, das durch das ängstliche Bemühen um die eigenen Chancen und den Lebenssinn bestimmt ist. Damit treten all die vorsorglichen Überlegungen wieder in Kraft, die eine spontane Zuwendung zum anderen verhindern, weil erst die eigenen Interessen dagegen abgewogen werden. In dieser Situation wird die Brüderlichkeit zur Forderung, die wir zu erfüllen haben; sie nimmt den Charakter einer zu erbringenden Leistung an, denn das Bewußtsein davon bleibt, daß das Leben in der Absicherung eigener Interessen und der Abwendung von anderen Menschen nicht Gottes Willen entspricht.[53] Brüderlichkeit wird zur Forderung also immer da, wo ich sie verfehle.

Wir betrachten das Verhältnis von christlicher Freiheit und Brüderlichkeit noch unter einem anderen Aspekt. Gott hat uns dazu bevollmächtigt, schon jetzt aus der eschatologischen Freiheit zu leben. Da, wo wir uns ganz auf diese Ermächtigung einlassen, realisieren wir diese Freiheit in der Vorwegnahme. Dieses Verhalten ist zugleich brüderlich, das heißt, wo Antizipationen der endzeitlichen Freiheit gelingen, wird immer gleichzeitig Brüderlichkeit geübt. Da es

---

52) vgl. Marxsen, S. 33, 103

53) Dieser Zusammenhang findet sich bei Løgstrup. Wir haben ihn jedoch unserem Ansatz entsprechend umformuliert.
vgl. Løgstrup: Die ethische Forderung, S. 165f

sich aber immer nur um eine vorwegnehmende Realisation handelt, ist zugleich gesagt, daß Menschen daraus immer wieder in ihre alten Lebensformen zurückfallen. Dann wird aus dem selbstverständlichen brüderlichen Verhalten eben eine Forderung.

4.4. Der eschatologische Vorbehalt

Die von Gott geschenkte Freiheit ist die Grundlage dafür, an der Veränderung derjenigen Verhältnisse zu arbeiten, die Menschen an ihrer Entfaltung hindern.[54] Brüderlichkeit meint also nicht nur akute Hilfe, sondern auch längerfristige Bemühungen, wie sie für die Umgestaltung von Strukturen nötig sind. Dieses Tun unterliegt jedoch einer Einschränkung. Zwar können Menschen durch die Verbesserung von Lebensverhältnissen ein Stück weit hinarbeiten auf das Reich Gottes. Sie sollten sich aber immer vor Augen halten, daß sie damit nur vorläufige Ergebnisse erzielen, denn die endgültige Herstellung seines Reiches ist Gott selbst vorbehalten.[55] Damit ist ein Schutz gegen die Verabsolutierung menschlicher Vorstellungen und Ziele gegeben, auch wenn diese zum besten der Menschen gedacht sind. Die Veränderung von Strukturen darf deshalb nicht mit allen Mitteln durchgesetzt werden; vor allem verbietet sich von daher jede Gewaltanwendung. Jede Absolutsetzung menschlicher Ziele und Vorstellungen und ihre Verwirklichung um jeden Preis würde den anderen Menschen, dessen Leben mir von Gott anvertraut ist, diesem Ziel unterordnen. Damit würde dem anderen

---

54) vgl. dazu Pannenberg, S. 245f; Kraus, S. 272f, 283; Ott in Buri/Lochman/Ott, S. 261-265; Lochman, a.a.O., S. 269-274

55) vgl. Ohlig, S. 79

zum einen der eigene Entscheidungsspielraum genommen sowie die Möglichkeit, selbst Verantwortung zu tragen. Zum anderen würde damit seine Würde mißachtet. Beides entspricht nicht einer brüderlichen Haltung, die den anderen Menschen voll akzeptiert und in seinem eigenen Wert anerkennt. Auch in der besten Absicht hat niemand das Recht, einem anderen sein Glück oder was er dafür hält aufzuzwingen.[56]

Setzt der eschatologische Vorbehalt also einerseits dem menschlichen Übereifer Grenzen, so bedeutet er andererseits eine Entlastung. Wenn Gott selbst für die Erreichung seines Zieles sorgen wird, ist dem Menschen die Verantwortung dafür abgenommen. Er muß nicht um jeden Preis bestimmte "Teilziele" im Hinblick auf die Gottesherrschaft verwirklichen, sondern kann an seinem Lebensende die Mitarbeit am Bau dieses Reiches in Gottes Hand zurücklegen. Gott selbst wird für neue Mitarbeiter sorgen. So gewinnt der Mensch die Möglichkeit, Ruhepausen einzulegen, zu feiern, zu spielen und der Freude Raum zu geben. Im Gegensatz zu Menschen, die alles von sich selbst erwarten müssen, ist der aus Gottes Freiheit lebende Mensch dem fortwährenden Druck, etwas leisten zu müssen, entnommen. So kannten schon die Israeliten einmal in der Woche einen Ruhetag, den Sabbat, dessen Feier sie auf den Willen Gottes zurückführten (Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15).[57] Das heißt andererseits natürlich nicht, daß der Mensch ganz auf die Bemühungen um Verbesserung der Verhältnisse verzichten könnte mit dem Hinweis darauf, daß Gott schon dafür sorgen werde. Für Menschen, die die befreiende Liebe Gottes erfahren haben, ist die Mitarbeit an der Herstellung menschenwürdiger Verhältnisse selbstverständlich. Der eschatologische Vorbehalt soll sie dabei vor

---

56) vgl. Løgstrup: Die ethische Forderung, S. 125

57) vgl. zu dem gesamten Gedankengang: Presler: Geduld, S. 379f

zwei Extremen bewahren: Weder dürfen sie - und sei es auch in der besten Absicht - ihre Vorstellungen verabsolutieren und gewaltsam durchsetzen, noch sollen sie, ohne sich Pausen zu gönnen, ununterbrochen an der Verbesserung der Verhältnisse arbeiten. In beiden Fällen verliert das menschliche Leben seine Würde, im ersten Fall das Leben der anderen, die ich zu ihrem vermeintlichen Glück zwingen will, im zweiten Fall mein eigenes Leben, das nicht mehr zu sich selbst kommen kann.

4.5. Der Gedanke der Freiheit unter anthropologischem Aspekt

Jesus hat Menschen zur Brüderlichkeit befreit, d.h. er hat ihnen dazu geholfen, ihrem Wesen gemäß zu leben, denn der Mensch ist nach Gottes Willen als freies Wesen angelegt.[58] Im Hinblick auf das Wirken Jesu, seinen Kreuzestod und seine Auferweckung läßt sich sagen, daß Jesus dieses Wesen des Menschen in seinem Leben verwirklicht hat.[59] Er hat sich ganz Gott anvertraut und in der Freiheit gelebt, wie Gott sie allen Menschen bestimmt hat. Jesus ist deshalb der Mensch schlechthin, der Mensch, wie er nach Gottes Willen sein soll.[60]

Daß Gott den Menschen als freies Wesen gewollt hat, läßt sich schon am Alten Testament zeigen. In der Schöpfungsgeschichte wird deutlich, daß Gott den Menschen als freies Wesen über die übrige Schöpfung gestellt hat. Der Mensch soll sie als Gottes Stellvertreter verwalten. Das ist nur möglich, wenn er der

---

58) vgl. Kraus, S. 284-286; s. auch Ratschow: Glaube, S. 19; Schäfer, S. 86, 107

59) vgl. Kraus, ebenda

60) vgl. Hartmann: Didaktisches Handwörterbuch zur biblischen Theologie: Mensch, S. 46

Schöpfung gegenüber frei ist. Diese Freiheit ist allerdings gebunden an die Verantwortung des Menschen für seinen Umgang mit der Welt, die er Gott gegenüber trägt.[61]

Als weiterer Beleg ist die Befreiung israelitischer Stämme aus Ägypten anzuführen. Dieses Ereignis dient ja wie kein anderes der Charakterisierung dieses Gottes Jahwe (Ex 20,2; 29,46; Lev 11,45; 19,36; 22,33; 25,38. 42.55; 26,13.45; Dtn 5,6; 6,12; 8,14; 20,1).

Auch auf den Dekalog ist in diesem Zusammenhang zu verweisen. Hier wird zwar zunächst einmal die andere Seite der Sache, nämlich die Verpflichtung zur Brüderlichkeit, entfaltet. Andererseits kann man auch den Dekalog als Ermutigung zur Freiheit verstehen.[62]

Die Aussage vom Menschen als einem auf Freiheit hin angelegten Wesen ist aus der alttestamentlichen Tradition gewonnen. Zieht man die Ergebnisse der Humanwissenschaften heran, so zeigt sich, daß sie in dieselbe Richtung weisen.[63] Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch die Unspezialisiertheit vieler seiner Organe wie zum Beispiel Augen, Ohren, Hände oder Gebiß. Die speziell ausgebildeten Organe der Tiere sind den Funktionen, denen sie dienen, angepaßt und dadurch oft weit leistungsfähiger als die des Menschen, die nicht auf eine bestimmte Funktion abgestellt sind. Doch das, was zunächst wie ein Mangel erscheint, bringt zugleich einen entscheidenden Vorteil für den Menschen mit sich. Da seine Organe nicht spezialisiert sind,

---

61) vgl. Moltmann: Mensch, S. 156-160; Graß: Glaubenslehre II, S. 35; Ev. Erwachsenenkatechismus, S. 205-207; Brunner: Dogmatik II, S. 65f

62) vgl. Lange: Die zehn großen Freiheiten

63) vgl. Ev. Erwachsenenkatechismus, S. 204f; s. auch Pannenberg, der die Ergebnisse der modernen Anthropologie unter theologischen Gesichtspunkten verarbeitet hat: Pannenberg: Was ist der Mensch?

lassen sie eine vielseitige Nutzung zu, wie sie bei den differenzierten Tierorganen nicht möglich ist.[64] Der Mensch ist also durch die Unspezialisiertheit seiner Organe weniger festgelegt als das Tier. Die damit verbundenen Leistungsmängel überwindet er durch die Erfindung von Hilfsmitteln, die das Leistungsvermögen entsprechend entwickelter Tierorgane weit übertreffen. So wird der Mensch unabhängig von der Begrenztheit seines Körpers.[65]

Die Freiheit des Menschen zeigt sich auch darin, daß ihm nicht wie dem Tier eine Umwelt zugeordnet ist, sondern er hat Welt. Das Tier ist durch seine Instinkte in eine arteigene Umwelt eingepaßt, was eine Festlegung bedeutet. Es nimmt nur die für sein Leben nötigen Ausschnitte aus seiner Umgebung wahr, auf die es mit bestimmten, vorgegebenen Verhaltensweisen reagiert. Der Mensch dagegen ist nicht auf einen Ausschnitt aus seiner Umgebung eingeschränkt, sondern nimmt alle ihn umgebenden Dinge wahr, soweit das seine Organe zulassen. Zum Beispiel kann er sehr hohe Töne, die ein Hund wahrnimmt, nicht hören. Im ganzen gilt aber, daß der Mensch nicht nur die Eindrücke aufnimmt, die für seine unmittelbare Bedürfnisbefriedigung nötig sind, sondern die ganze Umgebung. Diese Fülle von Eindrücken muß er ordnen. Dadurch schafft er sich seine Welt.

Das Tier ist auf einen begrenzten Lebensraum festgelegt, der ihm die nötigen Voraussetzungen für seine Existenz bietet. Das gilt für den Menschen nicht. Er kann in den verschiedensten Gebieten der Erde und inzwischen auch in Raumstationen außerhalb der Erde leben, weil er die Umgebung für seine Bedürfnisse gestaltet.[66]

---

64) vgl. F. Hartmann: Anthropologie I, Sp. 404; Pannenberg: Was ist der Mensch? S. 8
65) vgl. F. Hartmann: Anthropologie, Sp. 406
66) vgl. a.a.O., Sp. 405-407; Pannenberg: Was ist der Mensch? S. 7

Der Mensch lebt nach dem Ende seiner Fortpflanzungsfähigkeit noch weiter. Das gibt es bei den Tieren in der Regel nicht.[67] D.h. der Mensch ist nicht festgelegt auf den Zeitraum, der zur Arterhaltung nötig ist, sondern ihm steht im Alter ein Freiraum zur Verfügung. Das gilt zumindest in individueller Hinsicht; in bezug auf die Gesellschaft tragen die Alten durch ihre Erfahrung zugunsten der Allgemeinheit bei.

Im Vergleich zum Tier braucht der Mensch für seine Entwicklung bis zur Reife sehr lang. Während dieser Entwicklung ist er nicht auf bestimmte arteigene Verhaltensmuster festgelegt, die automatisch gelernt werden, sondern er kann sehr Verschiedenes lernen. Was er lernt, hängt von seiner sozialen Umwelt ab. Auch das Spiel des Kindes ist frei und nicht zweckgerichtet.[68] "Der rezente, embryonale Zustand des Körpers wird so zur Bedingung des eigentlichen Menschseins. ... Nur dem Menschen ist biologisch die Chance gegeben, daß sich der Geist den Körper formt, indem während seiner Embryonal- und Pubertätsentwicklung die körperliche Bildung auf die geistige Führung wartet."[69]

Die Freiheit des Menschen zeigt sich auch darin, daß er den Artgenossen und sogar sich selbst töten kann. Beides ist dem Tier in den meisten Fällen nicht möglich. Ausnahmen stellen im Tierreich zum Beispiel die Termiten und Ratten dar.[70]

Aber nicht nur die organische Ausstattung des Menschen, auch seine Antriebsstruktur eröffnet ihm weitere Spielräume als dem Tier. Die Antriebe des Menschen sind gekennzeichnet durch den Hiatus und die Weltoffenheit. Der Mensch hat die Möglichkeit, die direkte Befriedigung seiner Bedürfnisse aufzuschieben

---

67) vgl. F. Hartmann, a.a.O., Sp. 404

68) vgl. ebenda

69) a.a.O., Sp. 405

70) vgl. ebenda

und die Antriebsenergie, die zunächst auf diese Befriedigung ausgerichtet war, auf andere Vorhaben umzulenken. So entsteht eine "Lücke", ein Hiatus, zwischen dem Bedürfnis und seiner Befriedigung. In diesen Zwischenraum treten Handlungen, die mit dem Ausgangsbedürfnis nur sehr mittelbar zu tun haben. Sie werden vom Menschen unter sachlichen Gesichtspunkten durchgeführt, so daß sich das Interesse von dem Bedürfnis weg auf Sachverhalte richtet. Damit steht die Weltoffenheit der Antriebe in engem Zusammenhang. Hiermit ist die Möglichkeit des Menschen bezeichnet, seine Antriebe zu orientieren, d.h. sie auf bestimmte Gegenstände, die nicht einmal mittelbar zur Befriedigung eines Bedürfnisses dienen, zu richten. Dadurch wird die sachliche Erfassung und Beherrschung der Welt möglich.[71]

Dem Wesen des Menschen entspricht also ein Leben in Freiheit. Recht verstanden ist diese Freiheit aber nur da, wo sie als Ermächtigung und Befähigung zur Brüderlichkeit aufgefaßt wird, wie Jesus das in seinem Leben und Wirken verwirklicht hat.

---

71) vgl. Gehlen: Der Mensch, S. 332ff, 338ff

5. Neutestamentliche und systematische Aspekte der frühen Christologie

5.1. Vorüberlegungen

Wir wenden uns nun den christologischen Vorstellungen zu, die im Unterricht behandelt werden sollen. Sie sollen zunächst unter neutestamentlichen und systematischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Anschließend sind jeweils die Ansatzpunkte für die unterrichtliche Behandlung aufzuzeigen, auf die dann im folgenden Kapitel näher eingegangen werden soll.

Man könnte nun versuchen aufzuzeigen, wie sich der Bedeutungsgehalt der christologischen Vorstellungen in frühchristlicher Zeit entwickelt hat. Dieses Vorgehen scheint uns jedoch aus zwei Gründen nicht angebracht zu sein. Der erste Grund liegt im Bereich der neutestamentlichen Forschung. Es gibt, soweit wir sehen, noch keinen Konsens. Nicht nur die Ergebnisse, zu denen die Neutestamentler kommen, sind recht unterschiedlich, sondern schon die methodischen Ansätze weichen voneinander ab.

Balz hat vier verschiedene Ansätze zur Erforschung der christologischen Vorstellungen analysiert.[1] Dabei hat sich gezeigt, daß die unterschiedlichen methodischen Ansatzpunkte je ihre Vorteile haben, aber auch spezifische Defizite mit sich bringen, so daß jeweils nur bestimmte Aspekte der christologischen Aussagen und ihrer Entwicklung angemessen erfaßt werden konnten.

Da ist zunächst der Ansatz Cullmanns[2], der die Titel, die man für Jesus gebrauchte, unter heilsgeschichtlichen Aspekten einordnet. Er unterscheidet

---

1) vgl. Balz: Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, S. 25-47

2) vgl. Cullmann: Die Christologie des Neuen Testaments; dazu Balz, S. 25-29; s. auch die Besprechung Faschers: Christologie oder Theologie?

vier Gruppen: 1. Titel, die das irdische Wirken Jesu im Blick haben (Prophet, Gottesknecht, Hoherpriester); 2. Titel, die sich auf das zukünftige Handeln Christi beziehen (Messias, Menschensohn); 3. Titel, die auf das gegenwärtige Wirken des Erhöhten zielen (Kyrios, Heiland); 4. Titel, die auf die Präexistenz Christi Bezug nehmen (Logos, Gottessohn, Gott). So wird der Titel bei ihm zwar jeweils im Zusammenhang seiner Gruppierung beleuchtet, eine Entwicklung der Bedeutung durch verschiedene Traditionsschichten hindurch kann von diesem Ansatz her jedoch nicht aufgezeigt werden. Daß die Christen die Titel nicht jeweils nur im Zusammenhang mit einer heilsgeschichtlichen Stufe benutzt haben, zeigt sich schon daran, daß man sämtliche Prädikate auch auf den irdischen Jesus übertragen hat. Noch ein weiterer Punkt spricht gegen Cullmanns Ansatz: "Problematisch wird dieses Vorgehen dadurch, daß Cullmann zur Interpretation der Titel stets eine bestimmte Auffassung von der mit ihnen gemeinten Sache im "Selbstbewußtsein Jesu" voraussetzt, was zu den größten exegetischen Schwierigkeiten führt."[3]

Auch Hahn[4] geht bei seinen Untersuchungen der ältesten christologischen Traditionen von den Hoheitstiteln aus. Er bemüht sich jedoch nicht um eine heilsgeschichtliche Zuordnung, sondern zeigt die Entwicklung der Titel auf; er versucht also das durchzuführen, was wir bei Cullmann vermißt haben. Dabei benutzt er ähnlich wie dieser ein starres Schema. Er unterscheidet drei Stufen der Entwicklung: 1. das pa-

---

3) Balz, S. 28

4) vgl. Hahn: Die christologischen Hoheitstitel; dazu Balz, S. 29-36; s. auch die Besprechungen bei Vielhauer: Zur Frage nach den christologischen Hoheitstitein; ders.: Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?

lästinensische Christentum, 2. das hellenistische Judenchristentum und 3. das hellenistische Heidenchristentum. Diese Stufen betrachtet er chronologisch als Nacheinander und wird schon damit der tatsächlichen Entwicklung, die viel komplizierter gewesen sein dürfte, nicht gerecht. Mit diesem chronologischen Schema geht ein sachliches einher. Der ersten Traditionsstufe entspricht nach Hahn ein futurisch-eschatologisches Verständnis des jeweiligen Titels im funktionalen Sinn; auf der zweiten Stufe werde der Titel dann zur Bezeichnung des Erhöhten in der Gegenwart, dabei könne dieses Prädikat auch für den irdischen Jesus gebraucht werden; auf der dritten Stufe trete die Bezeichnung dann in ein "Stadium akuter Hellenisierung".[5] Hahns Ansatz ist auch deshalb problematisch, weil er das christologische Material aus den paulinischen Briefen und damit die darin enthaltenen vorpaulinischen Traditionen fast nicht berücksichtigt hat. Schließlich erweist sich das Fehlen einer formgeschichtlichen Analyse als Mangel, weil Hahn dadurch nicht in den Blick bekommt, daß ein Titel auch innerhalb einer Traditionsstufe unterschiedliche Bedeutungen haben kann, die mit dem jeweiligen Sitz im Leben zusammenhängen.

Kramer[6] geht nicht von den Titeln aus, sondern untersucht die Überlieferung der paulinischen Briefe, um "Haftpunkte" innerhalb der neutestamentlichen Traditionsschichten aufzuspüren. "Es wird damit von Anfang an ein für die Titel sachgemäßer Rahmen in den Texten selbst gesucht, ohne daß dazu die Rekonstruktion eines umgreifenden Traditionszusammenhanges vor-

---

5) vgl. Vielhauer: Zur Frage ..., Sp. 586

6) vgl. Kramer: Christos, Kyrios, Gottessohn; dazu Balz, S. 36-40; s. auch die Besprechung von Hegermann: Kramer: Christos, Kyrios, Gottessohn

ausgesetzt ist."[7] Folgende Schwierigkeiten verbinden sich jedoch mit Kramers Vorgehen: Es scheint fraglich, ob die formelhaften Einheiten, die Kramer als Traditionsgut ansieht, das Paulus übernommen habe, als solches sicher nachzuweisen sind. Da sich hier nur wenige Belege finden lassen, muß er mit der allgemeinen Überlegung argumentieren, daß der Apostel nicht in erster Linie christologisch, sondern soteriologisch gedacht hat. Daraus folgert Kramer, daß Paulus die überlieferten christologischen Vorstellungen unverändert aufgenommen habe. Andererseits weist er darauf hin, daß Paulus die Titel nicht nach Sachgebieten getrennt übernommen habe, wie das der ihm vorliegenden Tradition entsprochen haben würde, sondern sie "vermischt" habe. Dann ist es aber ebenso denkbar, daß er auch Änderungen an den Überlieferungen selbst vorgenommen hat. Hier fehlt nun die Frage nach der religionsgeschichtlichen Ableitung und Entwicklung der Vorstellungen, die zur Klärung dieses Problems beitragen könnte.

Schweizer[8] geht nicht von christologischen Vorstellungen aus, sondern von dem Grundmotiv der Nachfolge, unter dem er die neutestamentliche Christologie betrachtet. Mit Hilfe dieses Gedankens möchte er die Kontinuität vom Wirken des historischen Jesus bis zum Kerygma der Gemeinde herstellen. Er muß jedoch selbst einräumen, daß sich damit unterschiedliche Aussagen verbinden können, so daß die Kontinuität wieder fraglich wird. Auch in einer anderen Hinsicht erweist sich das Nachfolgemotiv nicht als hilfreich.

---

7) Balz, S. 37

8) vgl. Schweizer: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern; dazu Balz, S. 40-46; s. auch die Besprechung von Michaelis: Schweizer: Erniedrigung und Erhöhung ...

"... es trägt dazu bei, die eigentlichen eschatologischen Elemente der urgemeindlichen Christologie zu verdecken."[9] Zur Erhellung des Selbstverständnisses Jesu zieht Schweizer die spätjüdische Vorstellung vom leidenden Gerechten heran. Dieser erniedrige sich selbst oder nehme die Erniedrigung im Leiden und Sterben gehorsam an, dafür werde er von Gott erhöht. Unserer Meinung nach ist der Ansatz Schweizers beim Selbstbewußtsein Jesu genauso abzulehnen wie schon der bei Cullmann. Indem er dieses Schema von Erniedrigung und Erhöhung zugrunde legt, bekommt Schweizer nur einen Teil, aber nicht die gesamte neutestamentliche Christologie in den Blick. Überdies ist der Gedanke vom leidenden Gerechten auch theologisch fragwürdig, zumindest aber mißverständlich. Allzu leicht gewinnt man den Eindruck, daß Jesus für seinen Gehorsam, mit dem er die Erniedrigung auf sich genommen hat, durch Gott mit der Erhöhung belohnt wird. Erhöhung meint jedoch für Christen ebenso wie Auferweckung die Bejahung Jesu und seines Wirkens durch Gott, nicht seine Belohnung. Auch scheint uns die Aussage vom Gehorsam des Erniedrigten das Wirken Jesu nur sehr einseitig zu beschreiben. Jesu Wirken und damit auch seine Predigt von der Gottesherrschaft erhalten durch die Erhöhung letzte Gültigkeit. Diese Predigt Jesu, die wir als einen der wenigen Punkte des Wirkens Jesu sicher erheben können, ist bei Schweizer kaum von Bedeutung. Die Vorstellung vom leidenden Gerechten versperrt ihm den Blick dafür.

Um den Schwierigkeiten der besprochenen Ansätze zu entgehen, schlägt Balz[10] einen anderen Weg vor. Er möchte eine feste und damit allzu leicht auch

---

9) Balz, S. 44

10) vgl. 117f; s. auch die Besprechung von Haufe: Balz: Methodische Probleme ...

schematische Zuordnung von christologischen Vorstellungen zu bestimmten Stufen oder Gruppen der Tradition vermeiden. Statt dessen solle man nach soteriologisch geprägten Vorstellungskreisen fragen. Dabei wird man nach seiner Meinung nicht starre Zusammenhänge, sondern eine gewisse Häufung bestimmter Titel in einem Vorstellungskreis feststellen. Auch er hält es für wichtig, das Material unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten zu untersuchen. Danach könne man sich den Einzelaussagen zuwenden, die sich mit den Vorstellungskreisen verbinden. Auch die Frage nach der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen oder Schichten des Christentums müsse überprüft werden, wobei die vorliegenden Schemata wie etwa das von Hahn zu differenzieren seien. Uns scheint sein Vorschlag breiter angesetzt, so daß man auf diesem Wege der Gefahr einer einseitigen Betrachtungsweise eher entgehen wird. Die Tragfähigkeit dieses Ansatzes müßte sich jedoch letztlich mit der Durchführung für die gesamte neutestamentliche Christologie erweisen, die Balz im Rahmen dieser Arbeit nicht vorlegen konnte.[11]

Angesichts dieser Schwierigkeiten erscheint es nicht sinnvoll, die Entwicklung der christologischen Vorstellungen aufzunehmen. Ein zweiter Grund spricht gegen einen solchen Versuch. Für die Unterrichtsarbeit steht nicht die Entwicklung der einzelnen Vorstellungen im Vordergrund. Deshalb ist es vertretbar, auf die Darstellung der Entwicklung der christologischen Vorstellungen zu verzichten. Denn diese würde aufgrund der genannten fachwissenschaftlichen Schwierigkeiten so umfangreich ausfallen, daß sie den Rahmen dieser Untersuchungen sprengen würde. Den Schü-

---

11) Unseres Wissens liegt eine Durchführung seines Ansatzes auch nicht in anderen Schriften vor.

lern soll also ein erstes angemessenes Verständnis christologischer Aussagen eröffnet werden. Damit sind zwei Gesichtspunkte zu beachten. Einmal sollen die christologischen Vorstellungen als Ausdruck der Erfahrungen mit dem irdischen Jesus erschlossen werden. Es geht deshalb darum, Ansatzpunkte zu finden, die den Zusammenhang mit den Erfahrungen damaliger Menschen mit dem irdischen Jesus erkennen lassen. Solche Erfahrungen wurden in Titeln ausgedrückt, die man funktional gebrauchte; d.h. sie wurden zur Beschreibung der Funktion Jesu, wie man sie von seinem Wirken her verstand, nicht aber als Aussage über das Wesen dieses Mannes herangezogen. Ein funktionales Verständnis, wie es sich im Anschluß an Vorstellungen aus dem jüdischen Bereich findet, erscheint deshalb zur Erschließung dieses Zusammenhanges besonders gut geeignet. Zum anderen muß das so gewonnene Verständnis unter systematischen Gesichtspunkten haltbar sein und zwar im Hinblick auf heutige Menschen. Wir beschränken uns daher darauf, aus den vielfältigen Bedeutungsaspekten bestimmte Gesichtspunkte herauszuarbeiten, wobei die religionsgeschichtlichen Abhängigkeiten berücksichtigt werden sollen. An die so erhobenen Schwerpunkte knüpfen wir zur Entfaltung unserer systematischen Überlegungen an. Von da aus läßt sich dann aufzeigen, welche Gesichtspunkte für den Unterricht von Bedeutung sind.

Es ist weder möglich noch sinnvoll, sämtliche christologischen Vorstellungen im Unterricht der Grundschule zu behandeln, deshalb muß eine Auswahl getroffen werden. Als besonders geeignet erscheinen die Hoheitstitel, die als eine Art Namen gut zugänglich sind. Vier besonders wichtige Beispiele, die häufig vorkommen, sollen behandelt werden: "Messias" - "Christus", "Gottessohn", "Menschensohn" und "Herr". Außerdem sollen die Geschichten von der Geburt Jesu

und seiner Himmelfahrt besprochen werden. Das ist schon deshalb notwendig, weil sie durch die Feste alljährlich ins Bewußtsein der Schüler gerufen werden, so daß der Lehrer vor der Notwendigkeit steht, ihren Sinn zu erklären. Die Geschichten um Jesu Geburt können nicht alle besprochen werden. Eine Beschränkung auf die lukanische Weihnachtsgeschichte und die Marienlegende, die von Jesus als dem Jungfrauensohn erzählt, erscheinen sinnvoll. Der Text von der Geburt in Bethlehem und der Verkündigung an die Hirten sollte nicht übergangen werden, weil er wohl die bekannteste der Geburtsgeschichten darstellt. Hier findet sich unter anderem die Messiasvorstellung wieder, so daß für die Schüler auch in christologisch-sachlicher Hinsicht ein Anknüpfungspunkt vorhanden ist. Die Erzählung von der jungfräulichen Geburt sollte deshalb besprochen werden, weil sie besondere Schwierigkeiten enthält. Allzu leicht wird ihre Aussage dahin mißverstanden, daß Jesus kein wirklicher Mensch gewesen sei. Der Unterricht sollte deshalb versuchen, ein erstes angemessenes Verstehen anzubahnen, da die Vorstellung vom Jungfrauensohn zum Beispiel durch Weihnachtslieder an die Kinder herangetragen wird. Die hier vorgeschlagene Auswahl ist nicht so zu verstehen, als sei es nicht möglich, auch andere Beispiele christologischer Aussagen zu behandeln. Der Lehrer wird, wenn er einen offenen Unterricht erteilt, damit rechnen müssen, daß seine Schüler möglicherweise weitere christologische Aussagen einbringen, die er dann mit der Klasse besprechen muß. Die hier vorgeschlagene Zusammenstellung scheint uns andererseits so wichtige Beispiele zu enthalten, daß sie von Seiten des Lehrers auch dann eingeplant werden sollte, wenn die Schüler nicht von sich aus gerade nach diesen Aussagen fragen.

5.2. Messias

Messias (hebr. maschiach, gr. Χριστός) heißt Gesalbter. Häufig wurden so die Könige im alten Israel bezeichnet. Von ihnen hieß es, sie seien von Jahwe selbst erwählt und mit seinem Geist gesalbt. Dadurch waren sie von Gott in ihrem Amt legitimiert und dazu ermächtigt, in Gerechtigkeit zu herrschen. Aber nicht nur für Könige, auch für andere Beauftragte Jahwes gebrauchte man den Ausdruck "Gesalbter", zum Beispiel für den Hohenpriester oder für Propheten.[12]

Wann die Messiaserwartung in Israel als Hoffnung auf die Heilszeit entstand, ist in der Forschung umstritten.[13] Diese Erwartung war vielfältig ausgeprägt. Man hoffte auf einen König aus Davids Geschlecht, der die irdischen Feinde besiegen würde. Durch seine Herrschaft würden Frieden und Gerechtigkeit aufgerichtet werden.[14] Daneben gab es die Vorstellung von einem messianischen Hohenpriester; es konnten auch zwei Gesalbte, ein königlicher und ein priesterlicher Messias, nebeneinander erwartet werden.[15] Bei diesen unterschiedlichen Ausprägungen kann man den Messias nicht nur als national-politischen König verstehen.[16]

---

12) vgl. Hartmann: Biblische Konkretionen, S. 45; Hesse: χρίω B., S. 488-490; Weise: Messias II, Sp. 902; Pannenberg: Christologie, S. 24; ders.: Das Glaubensbekenntnis, S. 63

13) vgl. zu dieser Frage Hesse, S. 495ff

14) Weise ist der Ansicht, daß der erwartete König der Heilszeit im AT nie mit "Messias" bezeichnet worden sei. Zwar kenne das AT eine Messiaserwartung, jedoch nicht im terminologischen Sinne, sondern der Sache nach. (vgl. Weise, Sp. 902f) Ähnlich Hesse: "Keine der Messias-Stellen des Alten Testaments kann messianisch gedeutet werden." (Hesse, S. 494, im Original gesperrt)

15) vgl. Hesse, S. 498; s. auch van der Woude: χρίω C. IV., S. 509; Balz, S. 53f

16) vgl. Balz, S. 54

Wenngleich also diese nationale Vorstellung nicht die einzige war, so handelt es sich dabei doch insofern um eine entscheidende Ausprägung der Messiashoffnung, als sie im Spätjudentum in breiten Kreisen der Bevölkerung vorherrschte. Gerade diesen königlichen Messias aus Davids Stamm erwartete man zur Zeit Jesu als politischen Befreier des Landes.[17] Für das Verständnis der Messiasvorstellung ist ein Zug entscheidend, der allen Ausprägungen gemeinsam ist: Es handelt sich bei dem Gesalbten nie um eine übernatürliche oder gottmenschliche Gestalt; es ist nie an einen selbständigen Heilbringer gedacht. Mit "Messias" wird immer ein Mensch bezeichnet, der von Jahwe einen Auftrag erhalten hat. Im Vordergrund steht also die Funktion des Messias, sein Auftrag. Der Gesalbte bleibt so Gott gegenüber verantwortlich und damit Gott untergeordnet.[18]

Jesu Wirken hat der national-politisch geprägten Messiasvorstellung, wie sie zu seiner Zeit weit verbreitet war, nicht entsprochen. Weder ist er mit der Macht und Herrlichkeit aufgetreten, wie man sie von einem König erwartete, noch hat er die römische Fremdherrschaft abzuschütteln versucht.[19] Dennoch hat man ihm im Judenchristentum den Titel des Messias beigelegt. Dabei wurde der Würdename allerdings umgeprägt. Nicht nur daß der Titel, der im Judentum den zukünftigen, endzeitlichen Herrscher bezeichnete, nun für

---

17) vgl. van der Woude, S. 513; Wilkens: Christus, Christologie, S. 178; Erwachsenenkatechismus, S. 352; Dembowski: Christologie, S. 73; Meyer: Messias III, Sp. 905; Weise, Sp. 905; Lohse: υἱὸς Δαυίδ , S. 483

18) vgl. Conzelmann: Theologie des NT, S. 91; Balz, S. 53; Hartmann, S. 45, 49; Weise, Sp. 903; Ratschow: Glaube, S. 35f, 36 A60; s. auch Tillich: Systematik II, S. 108

19) vgl. Bultmann: Theologie des NT, S. 28

einen Mann verwandt wurde, der schon dagewesen war. Auch inhaltlich wandelte sich die Vorstellung vom Gesalbten. Das politische Element entfiel. Dafür füllte man den Titel vom Wirken Jesu her neu. Besonders sein Leiden, Sterben und Auferstehen wurden dafür herangezogen. Der Messias war nicht mehr der politische Befreier, sondern der Befreier von Sünde, durch den die Versöhnung des Menschen mit Gott neu möglich geworden ist.[20] Jedoch gilt auch für die frühchristliche Messiasvorstellung, daß sie keineswegs einheitlich war. Auch hier finden sich verschiedene Akzentuierungen; der Messiasbegriff wurde mit anderen Vorstellungen verbunden und dadurch unterschiedlich ausgeprägt. Bei der aufgezeigten Wandlung vom jüdischen zum christlichen Verständnis des Messiasprädikats kann es sich daher nur um Grundstrukturen handeln.

Der Messiastitel gelangte vom judenchristlichen Bereich auch in heidenchristliche Gemeinden, wo man ihn ins Griechische übersetzte und von "χριστός " sprach. Allerdings wurde das Prädikat hier bald zum Namen[21], weil man den Sinn dieser jüdischen Vorstellung nicht mehr verstand.

Entscheidend für ein angemessenes Verständnis des Messiastitels ist die Erkenntnis, daß damit keine Aussage über das Wesen Jesu gemacht wird, sondern über seine Funktion.[22] "Das heißt also: Die Messia-

---

20) vgl. Conzelmann, S. 92; Lohse: Theologie des NT, S. 55; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 64f; Wilkens, S. 178f; Erwachsenenkatechismus, S. 352, 386; Graß: Glaubenslehre I, S. 89, 91, 109f; Dembowski, S. 73; Klein: Messias IV, Sp. 906; Tillich, S. 122; Schäfer: Jesus und der Gottesglaube, S. 76; Grundmann: χρίω , S. 518, 532; Balz, S. 13

21) vgl. Conzelmann, S. 91; Lohse: Theologie, S. 55; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 65; Wilkens, S. 179; Graß, S. 110; Dembowski, S. 73; Klein, Sp. 906; Tillich, S. 122; Grundmann, S. 519

22) vgl. Tillich, S. 108

nität Jesu läßt sich weder an seiner Herkunft noch an seiner wesensmäßigen Ausstattung nachweisen. Sie ist nur von seinem Auftrag her zu begreifen."[23] Diese Beauftragung des Gesalbten setzt dessen Mitarbeit voraus. "Gott schickt seinen Messias nicht vom Himmel auf die Erde, wie das später oft angesehen worden ist, sondern er wartet, bis sein den Menschen beauftragendes Wort auf der Erde den Hörer findet, der ihm antwortet, indem er seine im Wort angesagte Bestimmung verwirklicht."[24] Der Messias würde, so hatte man in Israel gehofft, die Gerechtigkeit, den Willen Gottes erfüllen. Indem man Jesus als den Messias bezeichnet, bringt man zum Ausdruck, daß er den Willen Gottes erfüllt hat.[25] Es muß allerdings gesehen werden, daß er die Gerechtigkeit nicht in der Form aufgerichtet hat, wie man das zu seiner Zeit erwartet hat, indem er nämlich für eine strenge Gesetzeserfüllung eingetreten wäre. Er hat vielmehr den Willen Gottes wieder ins Licht gerückt, wie er ursprünglich als Intention in den Gesetzen enthalten gewesen ist. Im Laufe der Zeit war jedoch die buchstabengetreue Erfüllung in den Vordergrund getreten, so daß der ursprüngliche Impuls des Gotteswillens dadurch zurückgedrängt wurde. Ihn hat Jesus wieder freigelegt. Er zielt auf die Freiheit des Menschen, die sich in brüderlichem Verhalten bewähren soll. Die Einzelvorschriften der Gesetze können dabei hilfreich sein, aber wenn man sie sklavisch beachtet, verliert man darüber den anderen Menschen, dem man sich zuwenden sollte, gerade aus dem Blick.

---

23) Grewel: Christentum - was ist das? S. 115

24) Hartmann, S. 45; vgl. auch Grewel, S. 115

25) vgl. Pannenberg: Christologie, S. 241; Pannenberg spricht davon, daß durch Jesu Wirken die eschatologische Rechtsgemeinschaft anfangsweise verwirklicht worden sei.

Die Gerechtigkeit, die der Messias nach der jüdischen Vorstellung herstellen würde, wurde in einem umfassenden Sinne als Heil verstanden. Durch sein Wirken hat Jesus Heil eröffnet. Diejenigen, die sich auf sein Angebot der Freiheit zur Brüderlichkeit eingelassen haben, haben Anteil am Heil Gottes erhalten, wenn auch erst anfangsweise und noch nicht endgültig. Auch unter diesem Aspekt war es gerechtfertigt, Jesus als den Messias zu bezeichnen.

Nachdem wir die fachwissenschaftlichen Überlegungen abgeschlossen haben, soll es nun um die Ansatzpunkte für eine Behandlung dieses Titels im Religionsunterricht gehen. Das funktionale Verständnis des Messiasprädikats, wie es im Anschluß an jüdische Vorstellungen aufgezeigt wurde, ist geeignet, den Schülern einen ersten Zugang zu eröffnen. Man kann davon ausgehen, daß die Israeliten mit "Messias" den König bezeichneten, der von Gott einen Auftrag erhalten hatte. Weiterhin ist die Messiaserwartung zur Zeit Jesu aufzunehmen: Die Menschen zur Zeit Jesu haben auf einen solchen von Gott beauftragten König gewartet, auf den Messias. Er sollte sie von der Herrschaft der Römer befreien und für Frieden und Gerechtigkeit sorgen. Auf diesem Hintergrund muß mit den Schülern die Übertragung des Titels auf Jesus bedacht werden. Dabei ist herauszuarbeiten, daß Jesus die politische Hoffnung nicht erfüllt hat. Wenn man ihn "Messais" nannte, meinte man damit etwas anderes, als sich die Juden darunter vorgestellt hatten. Jesus hat den Willen Gottes erfüllt, wie man das vom Messias erwartete; diese Aussage kann inhaltlich mit Beispielen aus dem Wirken Jesu gefüllt werden. Der Wille Gottes ist also auch hier in dem bisher erarbeiteten Sinne der Befreiung zur Brüderlichkeit zu verstehen. Da das Christus-Prädikat heute nur noch als Name benutzt wird, während sein titularer Sinn

verlorengegangen ist, muß den Schülern erklärt werden, wie es schon sehr bald zu dieser Entwicklung kam.

5.3. Sohn Gottes

Wie bei den übrigen Titeln kann man auch bei dem Prädikat "Sohn Gottes" davon ausgehen, daß Jesus es nicht für sich gebraucht hat.[26] Der Titel hat sich in zwei Grundformen ausgeprägt, die in unterschiedlichen Variationen vorkommen. Zum einen hat man "Sohn Gottes" von jüdischen Vorstellungen her verstanden, auf der anderen Seite hat man das Prädikat von hellenistischen Anschauungen aus gefüllt.

Wir wenden uns zuerst dem von jüdischen Vorstellungen geprägten Typus zu.[27] Seinen Hintergrund bildet die jüdische Königsideologie. Sie bezeichnet den Herrscher als Gottes Sohn ähnlich, wie das bei den Nachbarvölkern wie zum Beispiel in Ägypten geschah. Aber während der Pharao als leiblicher Sohn des Sonnengottes Re galt, war diese Auffassung einer biologisch verstandenen Sohnschaft für Juden unvollziehbar. Nach ihrem Verständnis war der König Gottes Sohn durch

---

26) vgl. Schweizer: υἱός D., S. 367; Erwachsenenkatechismus, S. 370; Kümmel: Theologie des NT, S. 97; Eßer: Sohn Gottes, Sp. 119; dabei ist "Sohn Gottes" von dem absolut gebrauchten "der Sohn" zu unterscheiden (vgl. Hahn, S. 281, 332). Schäfer geht davon aus, daß Jesus das absolute "der Sohn" für sich verwandt habe (vgl. Schäfer, S. 72-74, 131).

27) vgl. zum folgenden Marxsen: Streit um die Bibel, S. 60f, 63; Schweizer: υἱός , S. 368-370; Graß, S. 111f, 133; Dembowski, S. 74; Pannenberg: Christologie, S. 115; Wilkens, S. 179f; Hahn, S. 287; Grewel, S. 108f; Erwachsenenkatechismus, S. 387; Conzelmann, S. 95f; Lohse: Theologie, S. 55; Kümmel, S. 98f; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 69-71; Bultmann, S. 52f

den Rechtsakt der Adoption, der von Gott ausging (Ps 2,7) und mit der Inthronisation verbunden war.[28] Es ging dabei um die Amtseinsetzung und Herrschaftsübertragung. In diesem Sinne gebrauchte man den Titel für Jesus. Man drückte damit aus, daß Gott Jesus die Herrschaft und Vollmacht übertragen hat. Jesus wurde verstanden als der Stellvertreter Gottes, als eng mit Gott zusammengehörig.[29] Dabei wurde aber nicht seine Natur beschrieben, sondern man brachte seine Funktion zum Ausdruck.

Der Zeitpunkt der Einsetzung Jesu zum Gottessohn wurde unterschiedlich angesetzt. In Röm 1,3f zitiert Paulus eine alte Formel, die diesen Zeitpunkt mit der Auferweckung annimmt. Auch in der Geschichte von der Taufe Jesu wird die Gottessohnschaft adoptianisch verstanden. Die Einsetzung wird jedoch nicht erst mit der Auferweckung, sondern schon im Leben Jesu, eben im Zusammenhang mit seiner Taufe, angenommen.[30]

---

28) Fohrer ist der Meinung, daß man zwischen der Adoption eines fremden und der Legitimation eines nebenehelich geborenen Kindes durch den Vater und die Hauptfrau unterscheiden müsse. Die alttestamentliche Vorstellung von der Gottessohnschaft des Königs beziehe sich nicht auf die Adoption, wie es in der Literatur zumeist dargestellt werde, sondern auf die Legitimation des nebenehelichen Kindes. Dementsprechend hält er auch Ps 2,7 nicht für eine Adoptionsformel (vgl. Fohrer: υἱός B.2., S. 351). Es erscheint ihm fraglich, ob das AT überhaupt von einer Adoption spreche (vgl. S. 345). Die Bedeutung des Sohnestitels ändert sich damit jedoch nicht, da es sich in beiden Fällen um einen Rechtsakt handelt, der den Betreffenden als Sohn anerkennt.

29) vgl. Marxsen, S. 61, 65; Erwachsenenkatechismus, S. 387

30) Einige Autoren führen noch die Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-13 par) an, die auch eine Adoption voraussetze (vgl. Mk 9,7 par): vgl. Dembowski, S. 74; Eßer, Sp. 119; Conzelmann, S. 96. Für die Frage nach dem Zeitpunkt der Adoption trägt sie

Unabhängig von dem Zeitpunkt, zu dem die neutestamentlichen Autoren die Berufung Jesu zum Sohn Gottes angenommen haben, gilt für alle diese Vorstellungen, daß Jesus dieser Titel aufgrund seines Wirkens beigelegt wurde. Zur Beschreibung dieses Wirkens Jesu knüpfen wir an unsere Überlegungen zum Jesusbild an. Der Gottessohntitel kommt Jesus zu, weil er ganz aus der Freiheit gelebt hat, die Gott den Menschen eröffnen will, und weil er andere Menschen in diese Freiheit mit hineingenommen hat. Er hat diese Freiheit nicht zur Erreichung eigener Ziele oder Vorteile benutzt, sondern dazu, sich ganz dem anderen Menschen zu öffnen, vorbehaltlos für den anderen da zu sein. Zu solchem brüderlichen Verhalten[31] hat er seine Zuhörer aufgerufen und ermutigt. Ein Leben, das von der Freiheit und der Brüderlichkeit bestimmt ist, entspricht Gottes Willen.

---

jedoch nichts bei, da Jesus nach den synoptischen Darstellungen schon seit seiner Taufe (Mk) bzw. seit seiner Geburt (Mt, Lk) der Sohn Gottes war. Wäre die Vermutung einiger Exegeten richtig, daß es sich bei dieser Perikope um eine in das Leben Jesu zurückverlegte Ostergeschichte handle (so Bultmann: Geschichte der synoptischen Tradition, S. 278-281, dort weitere Belege für diese Auffassung; Dignath: Verklärung in: Dignath/Wibbing: Taufe - Versuchung - Verklärung, S. 56f), dann würde auch hier die Einsetzung zum Gottessohn mit der Auferweckung zusammen gesehen. (Uns scheint diese These nicht wahrscheinlich. Vgl. Haenchen: Der Weg Jesu, S. 310; Schweizer: Das Evangelium nach Markus, S. 102)

31) Der Erwachsenenkatechismus kommt von einem anderen Ansatzpunkt zu derselben Beschreibung der Gottessohnschaft, die wir mit Brüderlichkeit bezeichnet haben. Ausgangspunkt ist dort die Beobachtung, daß der machtlose Jesus, der am Kreuz gestorben ist, als Sohn Gottes bezeichnet wird. Sohn Gottes heißt damit, daß das Leben nicht von dem Bemühen, sich selbst zu behaupten, bestimmt ist, sondern von der Zuwendung zum anderen Menschen. (vgl. Erwachsenenkatechismus, S. 387)

Diesen Willen hat Jesus sowohl verkündigt als auch mit seinem eigenen Handeln erfüllt. Deshalb kann man ihn den Stellvertreter Gottes, Gottes Sohn, nennen.

Wir kommen nun zum zweiten, hellenistisch geprägten Grundtypus der Gottessohnvorstellung.[32] Im Hellenismus war die Vorstellung vom Gottessohn auch geläufig, wenn auch in einem anderen Sinn als im jüdischen Bereich. Als "Sohn Gottes" bezeichnete man herausragende Menschen wie zum Beispiel Könige, Heroen oder Philosophen. Von solch einem θεῖος ἀνήρ [33] erzählte man häufig, er sei auf wunderbare Weise geboren worden, ein Gott habe ihn zusammen mit einer menschlichen Frau - oft dachte man dabei an eine Jungfrau - gezeugt. Das Motiv von der Jungfrauengeburt findet sich auch im Neuen Testament (vgl. Mt 1,18ff; Lk 1,26ff); es wird hier jedoch nicht im biologischen Sinne verstanden. In den hellenistischen Vorstellungsbereich von der Gottessohnschaft gehört auch die gnostische Erlöservorstellung, die man auf Jesus übertragen hat. Die Gnosis[34] versteht Leben und Welt dua-

---

32) vgl. zum folgenden: Marxsen, S. 62, 65; Schweizer: υἱός , S. 376-378; Graß, S. 111f, 133; Dembowski, S. 74f; Pannenberg: Christologie, S. 115, 119; ders.: Glaubensbekenntnis, S. 70f; Wilkens, S. 180; Eßer, Sp. 119; Hahn, S. 319; Grewel, S.109-111; Erwachsenenkatechismus, S. 388; Conzelmann, S. 97; Lohse: Theologie, S. 55; Bultmann: Theologie, S. 131-134

33) vgl. Dembowski, S. 74f; Wilkens, S. 180; Eßer, Sp. 119; Grewel, S. 109; Bultmann: Theologie, S. 132. Von Martitz lehnt diese Auffassung ab. Nach seiner Meinung wurde der Gottessohntitel nicht für die θεῖοι ἄνδρες gebraucht. (vgl. von Martitz: υἱός A. II., S. 337, 339f)

34) Die Gnosis ist ein äußerst vielschichtiges religiöses Phänomen, das in sehr unterschiedlichen Ausprägungen verbreitet gewesen ist. Wenn wir hier von gnostischen Anschauungen sprechen, die möglicherweise auf die Ausprägung der Gottessohnvorstellung eingewirkt haben, so kann dabei nur an vorchristliche Formen gedacht sein, nicht an

listisch. Nach ihrer Anschauung gehört der Mensch mit seinem Selbst, dem πνεῦμα , der göttlichen Lichtwelt zu. Sein Leib, das σῶμα , ist zur Materie zu rechnen und verbindet ihn mit dem bösen Kosmos. Hinzu kommt als dritter Anteil die psychische Lebendigkeit, die ψυχή . Häufig findet sich zur Beschreibung der menschlichen Situation das Bild von der Gefangenschaft des göttlichen Lichtfunkens, der das Selbst ausmacht, im Leibe. Aus der göttlichen Lichtwelt wird darum der Sohn als Erlöser gesandt, der die Menschen an ihren himmlischen Ursprung erinnert und ihnen den Weg dorthin zurück weist. Er ist ein himmlisches Wesen, das zum Schein menschliche Gestalt angenommen hat und so auf die Erde gekommen ist. In Anlehnung an diese Vorstellung hat das Christentum Jesus als den von Gott gesandten Erlöser, seinen Sohn, bezeichnet. Dabei wurde jedoch weder die dualistische Sicht der Welt und des Menschen übernommen noch der Gedanke einer nur scheinbaren Annahme der Menschengestalt. Das Wissen darum, daß Jesus ein wirklicher Mensch war, hat man im Christentum gegen alle doketischen Anschauungen festzuhalten gesucht. Mit der Vorstellung von der Sendung des Sohnes verbanden sich die Gedanken der Präexistenz und Inkarnation (vgl. z.B. Röm 8,3; Gal 4,4f) und der Schöpfungsmittlerschaft Jesu (vgl. Heb 1,11). Das Prädikat "Sohn Gottes" wird bei allen diesen Anschauungen nicht als Beschreibung der Funktion Jesu verstanden, sondern als Aussage über seine Natur; man dachte an eine substanzhafte Göttlichkeit Jesu.

Wenngleich die weitere Entwicklung der christolo-

---

die sogenannte christliche Gnosis. Bei den Anschauungen, die wir im folgenden heranziehen, kann es sich nur um Grundstrukturen handeln, die den unterschiedlichen Ausprägungen der Gnosis gemeinsam sind.

gischen Aussagen in der alten Kirche an den zweiten Typus des Gottessohntitels angeknüpft hat, muß man zur Entfaltung eines angemessenen Verständnisses des Prädikats im Hinblick auf heutige Menschen wohl bei der funktionalen Auffassung des ersten Typus ansetzen. Das ist schon deshalb entscheidend wichtig, weil es kaum gelingt, das Menschsein Jesu wirklich festzuhalten, wenn man die Vorstellung von seiner Gottessohnschaft als Wesensaussage versteht. Mit dieser Schwierigkeit hat schon die alte Kirche zu kämpfen gehabt, und wenn sie auch versucht hat, das Menschsein Jesu in dogmatischen Formulierungen zu sichern, so ist doch im Bewußtsein der meisten Christen der Gottessohn Jesus ein Wesen, das besondere Voraussetzungen hatte, die die übrigen Menschen nicht teilen. Es entsteht dann das Bild vom übermenschlichen Zauberer. Hat Jesus aber Fähigkeiten besessen, über die wir anderen Menschen nicht verfügen, so kann die Aufforderung zur Nachfolge nur eine Überforderung sein, denn wie sollte man mit geringeren Möglichkeiten so handeln können wie Jesus. Versteht man dagegen die Gottessohnschaft funktional, so ist Jesus ein Mensch wie wir, der den Auftrag Gottes angenommen und erfüllt hat. Das geschah, indem er damit begonnen hat, so zu leben, wie es der Gottesherrschaft entspricht. Dieser Auftrag galt aber nicht nur Jesus, sondern alle Menschen sind dazu eingeladen und aufgerufen, ebenso wie er zu leben und so an der Verwirklichung der Gottesherrschaft mitzuwirken. Eben das meint die Aufforderung zur Nachfolge. Jeder Mensch soll als Sohn oder Tochter Gottes leben.

Die Gottessohnschaft Jesu ist also nur im Zusammenhang mit der Gotteskindschaft der Menschen angemessen zu verstehen.[35] Jesus war der erste Sohn

---

35) vgl. Schäfer, S. 131

Gottes im christlichen Sinn. Durch sein Wirken hat er andere Menschen mit in sein Sohnesverhältnis zu Gott hineingenommen. Bis heute werden Menschen immer wieder durch die Verkündigung von ihm zur Nachfolge in dieses Sohnesverhältnis eingeladen. Auch die Gotteskindschaft der Menschen ist also durch die Freiheit und die Brüderlichkeit zu bestimmen. Andererseits besteht ein Unterschied zwischen der Sohnschaft Jesu und derjenigen der Christen. Während diese aus dem Sohnesverhältnis immer wieder herausfallen, hat Jesus die Gottessohnschaft ohne Einschränkung gelebt. So ist er der Erstgeborene unter vielen Brüdern (vgl. Röm 8,29). Aber er ist nicht nur zeitlich der Erste, sondern zugleich "der'Anfänger und Begründer' des Lebens, des Heils und des Glaubens" (vgl. Heb 2,10).[36]

Nachdem wir die Ausprägungen des Gottessohntitels in der frühen Christologie aufgezeigt und seine Bedeutung in systematischer Hinsicht entfaltet haben, wollen wir nun den Ansatzpunkt für die Behandlung dieses Prädikats im Religionsunterricht der Primarstufe aufweisen. Da wir die Titel als Ausdruck für die Erfahrungen der Menschen mit Jesus verstehen wollen, knüpfen wir an das jüdisch geprägte Verständnis des Gottessohnbegriffes an. Diese Form bezieht sich ja auf die Funktion Jesu und damit auf sein Wirken zurück. Entsprechend sollen die Schüler den Titel "Sohn Gottes" im Sinne der Stellvertretung verstehen lernen. Wie der jüdische König als Stellvertreter Gottes auf Erden wirken sollte, so hatten Christen auch das Handeln Jesu als Stellvertretung Gottes erfahren. Damit wird zugleich gesagt, daß Jesus eng mit Gott zusammengehört. So kann für die Schüler ein erstes Verstehen des Titels ermög-

---

36) Ratschow: Glaube, S. 10, vgl. auch S. 9, 100, 295

licht werden, das in späteren Schuljahren durch weitere Aspekte ergänzt werden sollte.

5.4. Menschensohn

Der Begriff "Menschensohn" (hebr. bæn-' adam, aram. băr-'ænas bzw. băr-naša, gr. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) kommt aus dem hebräischen bzw. aramäischen Sprachgebiet. Dort kann der Ausdruck den einzelnen Vertreter der Gattung Mensch bezeichnen (vgl. Ps 8,5; 80,18; Hiob 25,6 u.ö.).[37] Es kann aber auch eine bestimmte Gestalt damit gemeint sein. Dann wird der Begriff im titularen Sinn gebraucht.

Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft der Vorstellung wird von der Forschung unterschiedlich beantwortet;[38] sie kann für unsere Zwecke offen bleiben, denn das Christentum hat den Titel aus der jüdischen Apokalyptik übernommen. Dort findet sich der Begriff des Menschensohnes in Dan 7,13f, in den Bilderreden des Henoch (äth. Hen. 37-71) und in IV Esra 13.[39] Die entscheidende Stelle ist in Dan 7 zu sehen, da die übrigen Aussagen von ihr abhängig sind.[40] Hier ist der Menschensohn als eine

---

37) vgl. Erwachsenenkatechismus, S. 370; Weiß: Menschensohn, Sp. 874; Balz, S. 63, 67; Wilkens, S. 179

38) vgl. Weiß, Sp. 875; Weiß hält die Ableitung von der Urmenschvorstellung für die nächstliegende Erklärung. Colpe: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου , S. 422, lehnt diese Hypothese ab und geht davon aus, daß die jüdische Apokalyptik selbst produktiv gewesen sei. Balz, S. 94f, hält die Gestalt des Menschensohnes für "eine 'Absplitterung' der göttlichen Herrlichkeitserscheinung im Zusammenhang mit der ezechielischen Tradition".

39) vgl. Lohse: Theologie, S. 46; Balz, S. 64ff, 73f; Dembowski, S. 72

40) vgl. Balz, S. 95

endzeitliche Gestalt gezeichnet, der die Herrschaft übertragen wird. Sie soll am Ende der Tage auf den Wolken des Himmels kommen und Gericht halten. Die Forscher sind geteilter Meinung darüber, ob diese Gestalt individuell oder kollektiv zu deuten ist. Wir gehen mit Colpe davon aus, daß zwei Stadien der Deutung zu unterscheiden sind. Zunächst hat man den Menschensohn als Individuum gesehen. Damit stimmt überein, daß Dan 7,9f.13f wahrscheinlich ursprünglich eine Einheit darstellten, die später in einen anderen Zusammenhang eingefügt wurde. Der Menschensohn ist in diesem Traditionsstück dann als messianischer König oder Herrscher der Endzeit gezeichnet.[41] Die kollektive Deutung auf das wahre Israel (Dan 7,15ff) wäre demnach als zweites Stadium anzusehen.[42] Darüber hinaus hat der Menschensohnbegriff in Dan 7 auch die Bedeutung von "der Mensch", "der Mensch schlechthin". Am Ende der Tage wird danach der Mensch erscheinen, wie er schon immer von Gott gewollt war, der Mensch im Vollsinn des Wortes.[43] In der Apokalyptik sind jedoch die anderen Elemente der Menschensohnvorstellung stärker in den Vordergrund getreten. Man erwartete den Menschensohn dort als eine überirdische, präexistente Gestalt, die am Ende der Zeit zu Gericht und Heil kommen würde. Im Unterschied zum Messias, der auch als endzeitlicher Herrscher erhofft wurde, handelt es sich beim Menschensohn nicht um einen von Gott beauftragten Menschen, sondern um ein himmlisches

---

41) vgl. Weiß, Sp. 874

42) vgl. Colpe, S. 425; Weiß, Sp. 874f; Balz, S. 70

43) vgl. Koch: Die Apokalyptik und ihre Zukunftserwartungen, S. 56; Pannenberg: Christologie, S. 213; Moltmann: Wer ist der Mensch? S. 28, vgl. auch S. 38

Wesen.[44]

Im Neuen Testament begegnet der Menschensohntitel von einer Ausnahme abgesehen (Act 7,56) nur im Munde Jesu. Von daher legt sich die Frage nahe, ob Jesus den Ausdruck gebraucht hat und wenn ja in welchem Sinne. Untersucht man daraufhin die Textstellen, so ergibt sich zunächst eine Unterteilung in drei Gruppen: 1. Worte vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn (z.B. Mt 8,20; 11,18f; Mk 2,10; 2,28; Lk 19,10), 2. Worte vom leidenden und auferstehenden Menschensohn (z.B. Mk 8,31; 9,31; 10,33f) und 3. Worte vom kommenden Menschensohn (z.B. Mk 8,38; 13,26; 14,62; Mt 24,27). Die Forschung stimmt weitgehend darin überein, daß die dritte Gruppe am ältesten ist,[45] hier bestehen also die größten Chancen, echte Jesusworte zu finden. Die zweite Gruppe von Menschensohnworten ist als Gemeindebildung anzusehen, hier liegen vaticinia ex eventu vor. Ebensowenig gehen die Worte vom gegenwärtigen Wirken des Menschensohnes auf Jesus selbst zurück. Die Gemeinde hat den Gebrauch des Menschensohntitels vielmehr vom kommenden auch auf den irdischen Jesus ausgedehnt.[46] Diese Analyse scheint uns vom heutigen Forschungsstand aus am besten begründet. Dann kann man Schweizers Ansatz nicht folgen.[47] Er hält die Worte vom kommenden Men-

---

44) vgl. Bultmann: Theologie, S. 52; Weiß, Sp. 875; Hartmann, S. 62; Balz, S. 95; Wilkens, S. 179; Ratschow, S. 36 A. 60, A 63

45) vgl. Lohse: Theologie, S. 46; Balz, S. 120-122; Vielhauer: Jesus und der Menschensohn, S. 134; ders.: Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, S. 57f; Hahn, S. 26, 32; Graß, S. 89

46) vgl. Lohse: Theologie, S. 46f; Conzelmann: Theologie, S. 153f; ders.: Jesus Christus, Sp. 630; Balz, S. 121f; Vielhauer: Jesus und ..., S. 134; Hahn, S. 42-53, bes. 46, 53; Wilkens, S. 179

47) vgl. Conzelmann: Theologie, S. 154; Vielhauer: Jesus und ...

schensohn gerade für besonders unsicher, am sichersten bezeugt sind seiner Meinung nach die Worte der ersten Gruppe. Er rechnet damit, daß der Gebrauch des Menschensohnprädikats für den Irdischen seinen Ursprung in der Verwendung dieses Begriffs durch Jesus selbst habe.[48] Wir nehmen demgegenüber mit der Mehrzahl der Neutestamentler an, daß die Worte vom kommenden Menschensohn die ältesten sind. Nun ist jedoch noch die Frage nach echten Logien innerhalb dieser Gruppe zu klären. Auch hier gehen die Meinungen der Wissenschaftler auseinander. Ein Teil der Forscher geht davon aus, daß sich zumindest einige der Worte aus der dritten Gruppe als authentisch nachweisen lassen,[49] wobei Bultmann annimmt, Jesus habe mit diesem Titel nicht sich selbst, sondern einen anderen bezeichnet, dessen Kommen er erwartet habe.[50] Uns scheint die andere These, die zu dieser Frage vertreten wird, wahrscheinlicher zu sein. Sie geht davon aus, daß auch die Worte vom zukünftigen Wirken des Menschensohnes erst in der Gemeinde gebildet wurden. Folgende Gründe sprechen für diese Auffassung: Die Übertragung des apokalyptischen Menschensohnbegriffs erfolgte in der Gemeinde aufgrund einer christlichen Interpretation der Stelle aus Dan 7. Weiterhin spricht gegen die Echtheit dieser Menschensohnworte, daß in der ältesten Traditionsschicht "Reich Gottes" und "Menschensohn" getrennt sind.[51] Es läßt

---

48) vgl. Schweizer: Der Menschensohn, S. 74; s.auch Balz, S. 40ff

49) vgl. Colpe, S. 440f; Balz, S. 121; Hahn, S. 32-42; Bultmann: Theologie, S. 30ff

50) vgl. Bultmann: Theologie, S. 30, 31f; Bornkamm: Jesus von Nazareth, S. 161, 208; Graß, S. 89

51) vgl. Conzelmann: Theologie, S. 153-156; ders.: Jesus Christus, Sp. 630f; Lohse: Theologie, S.47-49; Vielhauer: Ein Weg ..., S. 145; ders.: Zur Frage ..., Sp. 570; ders.: Jesus und ..., S. 153-177, bes. 152, 173; ders.: Gottesreich und ..., S. 61-80, bes. S. 80; Wilkens, S. 179; s. auch

sich also nicht wahrscheinlich machen, daß Jesus den Menschensohnbegriff gebraucht hat.

Indem die Urgemeinde den Titel für Jesus benutzte, trug sie dazu bei, das Jesusbild einseitig zu akzentuieren. Jesus wurde nicht mehr als ein von Gott beauftragter Mensch gesehen, sondern als überirdisches Wesen, das als Weltenrichter am Ende der Tage kommen würde[52], eine Entwicklung, deren Folgen bis heute zu sehen sind.

Unter diesen Umständen ist zu fragen, ob es überhaupt angemessen ist, von Jesus als dem Menschensohn zu sprechen. Unserer Meinung nach läßt sich dieser Titel zu Recht auf Jesus übertragen, da der Gedanke an ein überirdisches Wesen nicht der einzige Zug ist, der diese Vorstellung ausmacht. Ein anderes Bedeutungselement aus dem Menschensohnverständnis, wie es sich im Alten Testament und auch in der Apokalyptik findet, scheint uns an dieser Stelle wichtig. Es ist die Vorstellung vom Menschen schlechthin, die sich auch mit dem Menschensohnbegriff verbindet. In diesem Sinne ist das Prädikat auf Jesus anzuwenden. Jesus ist der Mensch im Vollsinn des Wortes, der Mensch, wie Gott ihn gewollt hat. Im Leben und Wirken Jesu hat sich Menschsein erfüllt, so wie es eigentlich sein sollte.[53] Dieser Titel drückt also die eschatologische Bedeutung Jesu aus: Am Ende der Tage, so hatte man erwartet, wird der Mensch schlechthin erscheinen. Diese Hoffnung ist einerseits an Jesus

---

52) vgl. Hartmann, S. 63f

53) vgl. Grewel, S. 189; Pannenberg: Christologie, S. 43f, 193, 195-199, 213; Moltmann, S. 26-28, 38; Schweizer ist auch der Meinung, daß Jesus Menschsein im Vollsinn des Wortes gelebt hat; er kommt aber aufgrund einer anderen Auffassung von der Entwicklung des Menschensohntitels zu diesem Ergebnis (vgl. Schweizer: Menschensohn, S. 82).

schon erfüllt. Andererseits erwarten wir die endgültige Erfüllung dieser Verheißung vom Reich Gottes; dann werden alle ihr Menschsein so leben, wie es Gott schon immer gemeint hat.

Mit dieser Aussage, die Jesus als den Menschen bezeichnet, verbindet sich zugleich ein zweiter Aspekt. Wenn Jesus Menschsein in ein für allemal gültiger Weise gelebt hat, so ist er damit für alle Menschen zum Vorbild geworden. Jeder Christ weiß sich dazu aufgerufen, Menschsein in derselben Weise zu leben wie Jesus. So muß sich auch jeder an ihm messen lassen. So läßt sich die Aussage vom Richteramt des Menschensohnes verstehen.[54] Er ist es, der durch sein Beispiel die Maßstäbe gesetzt hat.

Der Gedanke von der Richterfunktion Jesu Christi sollte bei der Behandlung des Menschensohntitels im Religionsunterricht der Grundschule noch nicht thematisiert werden. Indirekt wird die Einsicht, daß alle Menschen aufgerufen sind, so wie Jesus ganz im Vertrauen auf Gott zu leben, die Besprechung aller Jesusgeschichten begleiten. Ansatzpunkt für die Erschließung des Menschensohnprädikats soll der Aspekt des neuen Menschen sein. Die Schüler sollen lernen, daß die frühen Christen Jesus den Menschensohn nannten, weil sie erfahren hatten, daß er so gelebt hatte, wie es Gott von allen Menschen erwartet.

5.5. Kyrios

Der Herrentitel begegnet nicht nur in sehr alten Bekenntnissen zu Jesus (vgl. 1 Kor 12,3)[55], sondern

---

54) vgl. auch Ohlig: Jesus, Entwurf zum Menschsein, S. 56

55) vgl. Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 75

auch in der neutestamentlichen Umwelt. Er drückt immer ein Verhältnis des Sprechenden zum so Angeredeten aus.[56] Die Christen haben den Kyriostitel für Jesus aus der Umwelt aufgenommen. Dabei ist die Frage nach der religionsgeschichtlichen Ableitung noch nicht gelöst. Folgende Hypothesen werden diskutiert: Einige Forscher gehen davon aus, daß das Christentum den Titel aus der heidnischen Umwelt übernommen habe.[57] Im hellenistischen Raum wurde die Bezeichnung "κύριος" sowohl für die Mysteriengottheiten als auch für Herrscher gebraucht, die oft als gottheitliche Wesen angesehen wurden. Die erste Hypothese setzt voraus, daß die Christen diesem Beispiel gefolgt seien. Sie hätten Jesus mit dem Herrentitel Macht und Anteil am göttlichen Wesen zugesprochen.

Ein anderer Ansatz geht davon aus, daß die Kyrios-prädikation nicht aus dem hellenistischen Bereich stamme, sondern aus dem Judentum. Dort habe man den Gottesnamen in der LXX durch "κύριος" ersetzt. Diesen Gebrauch hätten nun die Christen übernommen und auf Jesus übertragen.[58] Gegen diese These spricht aber die Tatsache, daß bis heute nur christliche Handschriften der LXX vorliegen, in denen das Jahwe-Tetragramm durch "κύριος" ersetzt ist, nicht jedoch jüdische. Deshalb ist der Herrentitel wahrscheinlich nicht aus der Umschreibung des Gottesnamens in der LXX abzuleiten.[59] Es war wohl eher umgekehrt: Nachdem das Prädikat für Jesus gebräuchlich war, fand

---

56) vgl. Foerster: κύριος . B. 3., S. 1051; Bultmann: Theologie, S. 127

57) So schon Bousset: Kyrios Christos, S. 99f; vgl. Sevenster: Christologie I. C., Sp. 1748

58) vgl. Sevenster, Sp. 1748f

59) vgl. Conzelmann: Theologie, S. 102f; Bultmann: Theologie, S. 127; Graß, S. 115

man es in der LXX wieder und bezog die Kyriosaussagen auf Jesus. Will man die These dennoch aufrecht erhalten, so kann man nur mit dem mündlichen Gebrauch des Kyriostitels argumentieren. Im mündlichen Vortrag sei der Jahwename,der in der schriftlichen Fassung der LXX gestanden habe, durch den Begriff "κύριος" wiedergegeben worden. Daraufhin habe man die entsprechenden Stellen auf Jesus bezogen.[60]

Eine dritte Ableitung nimmt an, der Gebrauch des Herrentitels gehe auf die Anrede des irdischen Jesus mit "Herr" zurück. Hahn ist der Ansicht, daß der Kyriostitel aus der Anrede Jesu mit "ῥαββι" oder "διδάσκαλε" entstanden sei.[61] Pannenberg und Dembowski gehen davon aus, daß man Jesus aramäisch mit "maranah" angesprochen habe, was dann im Griechischen mit "κύριος" wiedergegeben worden sei.[62] Auch Foerster ist der Meinung, daß in der Anrede des historischen Jesus eine Wurzel für den späteren Gebrauch von "κύριος" in Bezug auf den geschichtlichen Jesus zu sehen sei.[63]

Es ist hier nicht der Ort, die Problematik in allen Einzelheiten zu diskutieren. Für unseren Zusammenhang genügt es aufzuzeigen, welche Vorstellungen den christlichen Gebrauch und Sinn des Titels mit beeinflußt haben. Eines wird man allerdings sagen können. Eine entscheidende Voraussetzung für den Gebrauch dieses Prädikats ist die Auferweckung Jesu und die

---

60) so Lohse: Theologie, S. 56f

61) vgl. Hahn, S. 74-95; Balz, S. 31

62) vgl. Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 76; ders.: Christologie, S. 119; Dembowski, S. 73

63) vgl. Foerster, S. 1093; er nennt darüber hinaus noch zwei weitere Wurzeln für den Herrentitel: die Auferstehung und die Verwendung von Ps 110 durch Jesus (Mk 12, 35ff par; 14,62 par) (vgl. S. 1093f).

Vorstellung von seiner Erhöhung, die damit im Zusammenhang steht.[64]

Mit der religionsgeschichtlichen Ableitung des Prädikats in engem Zusammenhang steht die Frage nach dem Zeitpunkt der Übernahme durch das Christentum. Da der Titel in den ältesten Traditionsschichten des Neuen Testaments fehlt, hat man angenommen, er sei erst in der hellenistischen Gemeinde aufgekommen.[65] Diese Auffassung wird heute von vielen Forschern nicht mehr geteilt. Das wichtigste Gegenargument ist der Gebrauch des μαράνα θά (1 Kor 16,22; vgl. Apk 22,20) in der Urchristenheit. Der Sinn der Formel ist nicht ganz eindeutig; wahrscheinlich ist jedoch im Aramäischen der Imperativ vorauszusetzen, so daß mit "Unser Herr, komm!" zu übersetzen wäre. Wenn das richtig ist, liegt hier ein Gebetsruf vor, der um die Parusie des κύριος Ἰησοῦς bittet. Vermutlich hatte die Formel ihren Platz im Gottesdienst im Zusammenhang mit der Mahlfeier. Demnach ist also davon auszugehen, daß schon die Urgemeinde Jesus als Herrn bezeichnet hat.[66]

Stand bei dem Ruf μαράνα θά die eschatologische Ausrichtung im Vordergrund, so bezog sich der Herrentitel in hellenistischen Gemeinden auf den gegenwär-

---

64) vgl. Graß, S. 115; Foerster, S. 1094

65) so z.B. Bousset, S. 79-81

66) vgl. Kümmel, S. 99-101; Conzelmann: Theologie, S. 101; Sevenster, Sp. 1748f; Wilkens, S. 180; Graß, S. 112; Dembowski, S. 73. Auch Hahn geht davon aus, daß der Herrentitel schon in der Urgemeinde verwendet wurde, er leitet diesen Gebrauch jedoch von der Anrede des irdischen Jesus ab. Die Verwendung des μαράνα θά weist er einer zweiten Entwicklungsstufe im Gebrauch des Kyriosprädikats zu: Hier habe man den Wiederkommenden als Herrn angeredet. (vgl. Hahn, S. 74-95; zur Widerlegung dieser These vgl. Vielhauer: Ein Weg ..., S. 150-157; ders.: Zur Frage ..., Sp. 572-575)

tigen Herrn, dem die kultische Akklamation galt (vgl. 1 Kor 12,3; Phil 2,11).[67] Diese hellenistisch geprägte Form hat in der folgenden Entwicklung stärkeren Einfluß gewonnen als die eschatologisch ausgerichtete. Der Titel Kyrios war also zunächst in unterschiedlichen Akzentuierungen verbreitet, wie er ja auch von verschiedenen Vorstellungen mitgeprägt war. Obwohl so einerseits die Bedeutung Jesu durch die Vorstellungen aus der Umwelt mitbestimmt wurde, gilt doch andererseits für dieses Prädikat wie für die übrigen christologischen Aussagen, daß die übernommenen Vorstellungen von den Erfahrungen her, die man mit Jesus gemacht hatte, neu akzentuiert wurden: Als Kyrios wird der Mann bezeichnet, der leiden und in Niedrigkeit am Kreuz sterben mußte (vgl. 1 Kor 11,23ff; Phil 2,6-11).[68]

Für ein angemessenes Verständnis des Herrentitels heute scheinen uns zwei Aspekte wichtig zu sein. Zum einen drückt er aus, daß Jesus das Vorbild[69] ist, an

---

67) vgl. Lohse: Theologie, S. 56; Conzelmann: Theologie, S. 101; Graß, S. 116; Dembowski, S. 73

68) vgl. Graß, S. 116

69) Wird ein Vorbild recht verstanden, so wird es von demjenigen, der sich an ihm orientieren will, nicht nachgeahmt, indem äußere Verhaltensweisen übernommen werden, sondern die grundsätzliche Haltung, die bei dem Vorbild beobachtet werden kann, wird im eigenen Handeln der jeweiligen Situation entsprechend eigenverantwortlich verwirklicht. Zum Vorbild werden solche Menschen gewählt, die Menschsein als ganzes überzeugend leben. Darin unterscheidet sich das Vorbild vom Beispiel, bei dem nur einzelne sittliche Verhaltensweisen oder Werte in den Blick genommen werden. Im Unterschied zum Ideal, an das immer nur Annäherungen gelingen, das also nie voll verwirklicht wird, erscheint das Vorbild als erreichbar. (Vgl. dazu Reble: Vorbild und Leitbild, Sp.1020f) Wird der Begriff des Vorbildes auf Jesus angewendet, so muß er etwas modifiziert werden. Wer sich an Jesus als Vorbild orientiert, macht die

dem Christen ihr Leben ausrichten, zum anderen enthält er den Gedanken der engen Zusammengehörigkeit Jesu mit Gott. Beide Gesichtspunkte sind im folgenden näher zu erläutern.

Wir wenden uns zunächst dem ersten Aspekt zu und knüpfen an die Beobachtung an, daß das Kyriosprädikat immer eine Aussage über das Verhältnis dessen, der so spricht, zu dem Angeredeten enthält. Wer Jesus als Herrn bekennt, drückt damit aus, daß er sich ihm unterordnet. Dabei ist aber keinesfalls an blinden Gehorsam zu denken. Das wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, daß Jesus in seiner Predigt nie Vorschriften aufgestellt hat, die man buchstabengetreu zu befolgen hätte. Er hat statt dessen die grundsätzliche Ausrichtung, die menschliches Handeln nach Gottes Willen haben sollte, deutlich gemacht. Wie diese Forderung Gottes, das Leben des anderen Menschen in Schutz zu nehmen, in der konkreten Situation zu erfüllen sei, hat Jesus nicht vorgeschrieben. Das zu entscheiden, hat er dem einzelnen Menschen zugemutet.[70] Diese grundsätzliche Ausrichtung menschlichen Handelns zugunsten des anderen läßt sich als Gottes Wille aus der Predigt und dem Handeln Jesu erheben. Jesus ist also das Vorbild, dem man nacheifert, nicht indem man

---

Erfahrung, daß er Menschsein, so wie Jesus es gelebt hat, nicht ungebrochen verwirklichen kann. Er fällt aus dieser Art zu leben immer wieder in alte Lebensformen zurück. Diese nur bruchstückhafte Erreichung des Vorbildes ist jedoch nicht mit der Annäherung an ein Ideal zu verwechseln. Während das Ideal nie voll erreicht wird, auch nicht vorübergehend, gibt es Momente erfüllten Daseins, in denen es gelingt, Menschsein ganz so zu leben, wie Jesus es gezeigt hat. Doch handelt es sich dabei immer um Antizipationen der endgültigen Verwirklichung, die vom Reich Gottes erhofft wird.

70) vgl. oben S.

ihn nachahmt, sondern indem man die Forderung nach liebender Zuwendung zum Mitmenschen eigenverantwortlich zu verwirklichen sucht.

Man könnte nun fragen, ob der Gebrauch des Herrentitels für Jesus nicht dessen eigener Predigt widerspreche. Es geht also darum zu überprüfen, ob die Bedeutung Jesu, wie sie der Herrentitel ausdrückt, im Hinblick auf das Wirken des Mannes aus Nazareth angemessen ist. Jesus hat ja in seiner Predigt die Herrschaft Gottes angekündigt, nicht aber seine eigene.[71] Um diese Frage zu klären, wenden wir uns zunächst dem Begriff der Gottesherrschaft zu. Er meint "den Vorgang, in dem Gottes Herrschafts- und Lebenswille in der Welt voll zur Durchsetzung gebracht wird".[72] Das geschieht doch offenbar so, daß sich Menschen dafür gewinnen lassen, daß Gott also Macht gewinnt in Menschen. In diesem Sinne war Jesus der erste Bürger des Gottesreiches und zugleich der Herr über alle folgenden, denn nur an ihm können wir erkennen, was Leben unter der Gottesherrschaft meint. Jesus übt also seine Herrschaft über die Menschen, die ihm folgen, indirekt aus, indem er sie für die Herrschaft Gottes gewinnt. Demnach ist die Bezeichnung Jesu als "Kyrios" ein angemessener Ausdruck seiner Bedeutung, der im Einklang mit dem Wirken des Nazareners steht.

Wir kommen nun zum zweiten Aspekt des Herrentitels, zu der engen Zusammengehörigkeit Jesu mit Gott, die durch dieses Prädikat ausgedrückt wird. Der Anknüpfungspunkt für diesen Gedanken ist die Beobachtung, daß man die Aussagen der LXX, in denen κύριος den

---

71) vgl. zum folgenden Gedankengang: Schäfer, S. 133-138

72) Grewel, S. 134

Gottesnamen umschrieben hat, auf Jesus angewandt hat. Man könnte nun meinen, damit werde Jesus Gott gleichgesetzt, der Herrentitel bringe seine Göttlichkeit zum Ausdruck. Das kann aber gerade nicht gemeint sein, denn damit würden wir in Widerspruch zu unseren eigenen Ausführungen über den ersten Aspekt des Kyriosprädikats geraten. Wenn man Jesus diesen Titel beilegt, so kann das nur ausdrücken, daß in ihm Gott selbst begegnet ist und daß in der Verkündigung von Jesus Christus Gott selbst an den Menschen handelt.[73] Und zwar ist es kein neuer Gott, der sich den Menschen durch Jesus offenbart hat, sondern es ist der Gott, von dem schon das Alte Testament erzählt. Seine Verheißungen haben sich in diesem Mann aus Nazareth erfüllt.

Nachdem wir den Herrentitel in seinen wesentlichen systematischen Aspekten entfaltet haben, wollen wir nun noch die Ansatzpunkte für seine Behandlung im Religionsunterricht aufzeigen. Von der Bedeutung des Wortes "Herr" aus soll zunächst der erste Aspekt dieses Prädikats erarbeitet werden: Jesus als Vorbild für die Menschen. Dann kann sich der zweite Aspekt anschließen, indem man davon ausgeht, daß "Herr" als Bezeichnung für Gott gebraucht wurde. Einigen Schülern ist das vielleicht aus dem heutigen Gebrauch in der Anrede des Gebets geläufig. Von hier aus ist auf die enge Zusammengehörigkeit Jesu mit Gott einzugehen; das Verständnis des Kyriostitels im Sinne einer wesensmäßigen Göttlichkeit Jesu ist abzuwehren. An diese Ergebnisse kann dann die Besprechung der Himmelfahrtsgeschichte anknüpfen, mit der sich ja auch die Vorstellung vom Herrsein Jesu Christi verbindet.

---

73) vgl. Erwachsenenkatechismus, S. 385; Foerster, S. 1094

5.6. Die Geburt in Bethlehem und die Verkündigung an die Hirten

Die Geschichte um die Geburt Jesu, die uns als Weihnachtsevangelium so vertraut ist, findet sich im Zusammenhang der lukanischen Vorgeschichte. Sie überbietet mit 20 Versen schon rein quantitativ die von der Geburt Johannes des Täufers, der nur zwei Verse gewidmet sind.[74] Lukas setzt hier die Gegenüberstellung des Täufers und Jesu aus dem ersten Kapitel fort, die den Vorrang Jesu aufzeigt. Zu seiner Vorgeschichte hat er verschiedene Traditionen verarbeitet, die nicht alle aus einer Quelle stammen. So liegt unserer Perikope eine unabhängige Überlieferung zugrunde. Vor allem mit der Geschichte von der Ankündigung der Geburt vor Maria bestand ursprünglich kein Zusammenhang. Erst der Redaktor hat einen solchen durch Eingriffe in die Vorlage hergestellt. Das läßt sich an folgenden Punkten zeigen: Maria und Josef sind ursprünglich als Eheleute vorgestellt, Lukas hat Maria nachträglich als Verlobte bezeichnet, um so die Verbindung zu 1,26ff zu schaffen. In der Geschichte wird davon gesprochen, daß Jesus durch seinen Vater Josef Davidide sei. Diese Tradition widerspricht dem Motiv der Jungfrauengeburt. Als die Hirten in den Stall kommen, um das verheißene Kind zu sehen, und von der Engelsbotschaft erzählen, wundern sich die Eltern Jesu. Das ist nur verständlich, wenn sie nicht schon vorher aus der Verkündigung an Maria von der Besonderheit ihres Kindes wußten.[75] Über die genaue Abgrenzung von

---

74) vgl. Dignath: Die lukanische Vorgeschichte, S. 31f;Schürmann: Das Lukas-Evangelium, S. 97

75) vgl. Dibelius: Jungfrauensohn und Krippenkind, S. 9, 54f; Schürmann, S. 118; Schmithals: Die Weihnachtsgeschichte Lk 2,1-20, S. 282f; Schneider: Das Evangelium nach Lukas, S. 65; Hahn, S. 269; Dignath, S. 32; Wilckens: Das Neue Testament, S. 210

Tradition und Redaktion in dieser Perikope sind die Meinungen geteilt. Man kann jedoch davon ausgehen, daß Lukas im Einleitungsteil zumindest stark eingegriffen hat, wenn die Verse 1-5 nicht überhaupt als seine Bildung anzusehen sind.[76] Der Text ist zur Gattung der Legenden zu rechnen.[77] Er gliedert sich in drei Abschnitte: V. 1-7 die Reise nach Bethlehem und die Geburt des Kindes, V. 8-14 die Verkündigung an die Hirten, V. 15-20 die Hirten im Stall.[78]

Mit den ersten drei Versen ordnet Lukas die folgende Geschichte zeitlich ein, indem er auf Kaiser Augustus verweist, auf dessen Befehl hin ein Zensus im ganzen Reich stattgefunden hat (V. 1). Der zweite zeitliche Hinweis nennt die Amtszeit des Statthalters Quirinius (V. 2). Der lukanische Bericht ist jedoch in dieser Form nicht historisch korrekt. Schwierigkeiten machen schon diese Zeitangaben. Nach Mt 2,1 und Lk 1,5 ist Jesus während der Regierungszeit des Herodes geboren. Dieser starb 4 v. Chr.; unter Quirinius hat zwar ein Zensus stattgefunden, jedoch erst im Jahre 6 oder 7 n. Chr.. Er betraf auch nicht das gesamte römische Reich, sondern nur die Provinz Juda. Auch war es damals nicht üblich, zur Eintragung in

---

76) Einige Forscher gehen davon aus, daß die Einleitung des ursprünglichen Textes weggebrochen sei, an ihrer Stelle fänden wir jetzt die von Lukas gestaltete (So Dignath, S. 32; Dibelius, S. 55-57, 59). Hahn, S. 269, hält die Verse 1-5 für stark geprägt von der Redaktion des Lukas. Daß das Motiv sekundär sei, meinen: Schneider, S. 65; Schmithals, S. 284; Bultmann: Geschichte, S. 323

77) vgl. Dignath, S. 38; Dibelius, S. 55, hält den Text für eine Personallegende, wenn man von der - sekundären - Einleitung absehe; anders jedoch Schürmann, S. 97, der in der Perikope weder einen protokollarischen Bericht noch eine "gemütvolle Legende" sehen will.

78) vgl. Schürmann, S. 98, 107; Dignath, S. 32; Schmithals, S. 281f; Schneider, S. 65

die Steuerlisten jeden in den Ort kommen zu lassen, aus dem seine Familie stammte. Möglicherweise hat Lukas diesen Zug von einem Zensus im Jahre 74/75 n.Chr. übernommen, der ihm bekannt war.[79] Die Einleitung mit der Nennung des Augustus und des Quirinius sowie dem Zensusmotiv dient dazu, die Geburt Jesu in den Rahmen der Weltgeschichte hineinzustellen. Indem Lukas die Verbindung zum römischen Reich herstellt, will er zeigen, daß diese Geburt nicht ein unwichtiges Geschehen in der Provinz ist, sondern für alle Welt Bedeutung hat; denn Jesus hat nicht nur die jüdische Hoffnung auf Erlösung erfüllt, sondern die der gesamten Menschheit.[80] Das Zensusmotiv gehört jedoch nicht nur zum weltgeschichtlichen Rahmen, sondern es dient zugleich noch einem anderen Zweck. Es bringt Jesu Geburt in Bethlehem in Einklang mit dem Wissen der Christen darum, daß Jesus aus Nazareth stammte. Dieses dürfte wohl auch sein Geburtsort gewesen sein. Daß er in Bethlehem geboren sei, ist eine dogmatische Aussage (vgl. Mich 5,2).[81] Der Zensus wird vom Evangelisten dazu benutzt, die Reise der Eltern Jesu von Nazareth nach Bethlehem (V. 4) zu erklären.[82] Die Davidsstadt Bethlehem war mit der Messiaserwartung verbunden. Wenn man sie als Geburtsort Jesu angab, so wies man damit auf seine Messianität hin.[83] Auch das Motiv der Davids-

---

79) vgl. Schürmann, S. 99f; Dignath, S. 33f; Schneider, S. 66, 68f; s. auch Wilckens, S. 210

80) vgl. Schürmann, S. 99-102; Dibelius, S. 56; Schmithals, S. 284; Schneider, S. 66; Hahn, S. 269; Bultmann: Geschichte, S. 323

81) nach der Zählung der Lutherbibel Mi 5,1

82) Matthäus löst dasselbe Problem anders. Er geht davon aus, daß Bethlehem der Wohnort Josefs gewesen sei, und erklärt den Wechsel nach Nazareth mit dem Kindermord und der Furcht vor Archelaus (Mt 2).

83) vgl. zum Bethlehemmotiv: Schürmann, S. 98, 102f; Dignath, S. 34; Pesch: Jesu Geburtsfest, S. 106, 108; Schneider, S. 66; Bultmann: Geschichte, S.322; s. auch Hahn, S. 269 A 5; Wilckens, S.210

sohnschaft gehört in den Rahmen der Messiaserwartung. Lukas spricht in V. 4 nicht nur von Bethlehem, sondern begründet die Reise Josefs dorthin mit dessen Davidssohnschaft. So ist auch Jesus durch seinen Vater ein Nachkomme des Königs David, aus dessen Geschlecht man den Messias erwartet hat.[84] Die Spannung dieser Aussage zur Marienlegende, die eine Vaterschaft des Josef ausschließt, nimmt der Evangelist in Kauf. Auch πρωτότοκος - Erstgeborener - (V. 7) kann als Hinweis auf die Messianität Jesu verstanden werden. Der erstgeborene Sohn galt als Gott in besonderer Weise zugehörig.[85]

Lukas erzählt, daß Maria ihren erstgeborenen Sohn in Windeln gewickelt habe (V. 7). Das entspricht der damals üblichen Pflege. Der Säugling wurde in Windeln gewickelt und - um seine Glieder gerade zu halten - mit Bändern umschnürt.[86] Das so versorgte Kind habe Maria in die Futterkrippe gelegt, weil kein Raum in der Unterkunft gewesen sei, wird weiter berichtet. Damit soll nicht auf die Armut der Eltern Jesu hingewiesen werden, sondern die Krippe wird an dieser Stelle erwähnt, um das Zeichen, das der Engel den Hirten nennt (V. 12) vorzubereiten.[87]

---

84) vgl. Schürmann, S. 102; Dignath, S. 34; Schneider, S. 66; Hahn, S. 268

85) vgl. Schürmann, S. 104; Schneider, S. 66. Dignath, S. 34, geht davon aus, daß "der Erstgeborene" in der frühen christlichen Tradition ein Christusprädikat gewesen sei (vgl. Röm 8,29; Kol 1,15.18; Heb 1,6; 11,28; 12,23), Lukas habe diesen Titel wahrscheinlich jedoch nicht im Sinn gehabt an dieser Stelle.

86) vgl. Dignath, S. 34; s. auch Dibelius, S. 61. Schürmann, S. 104, und Schneider, S. 66, sehen in dem Wickeln einen Hinweis auf das Säuglingsalter des Kindes.

87) vgl. Schürmann, S. 98, 105; Dignath, S. 35; Bultmann: Geschichte, S. 324; Dibelius, S. 58; Schneider, S. 66; Schmithals, S. 283

Was mit "κατάλυμα " genau gemeint ist, bleibt unklar. Wahrscheinlich hat man an das damals übliche Bauernhaus zu denken, das nur aus einem Raum bestand. Die Tiere waren mit darin untergebracht. Der Wohnbereich war erhöht und dadurch vom Stallteil getrennt.[88] Der Stall mit der Krippe als Erkennungszeichen und die Hirten (V. 8) gehören zusammen. Möglicherweise ist hier nicht nur an den Zusammenklang der Motive zu denken, sondern die Verbindung zwischen beiden ist in der ursprünglichen Form der Geschichte vielleicht enger gewesen. "... es ist (unter Umständen) die Krippe der eigenen Herden, in der die Hirten ... zuerst suchen und sogleich finden."[89] Da den Hirten die Krippe in der Engelsbotschaft (V. 12) nicht näher bezeichnet wurde, der Text aber auch nicht von einem Suchen spricht, vielmehr sagt, die Hirten seien eilig zu dem verheißenen Kind gekommen (V. 16), ist es möglich, daß sie zuerst in ihrem eigenen Stall gesucht und das Kind dort gefunden haben.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wieso die Botschaft von der Geburt des Erlösers gerade an die Hirten erging. Zu ihrer Beantwortung hat man Ma-

---

88) vgl. Dignath, S. 34f; Dibelius, S. 58; Schmithals, S. 283. Von der vorliegenden Tradition unabhängig ist eine andere alte Überlieferung. Es handelt sich um eine Lokaltradition aus Bethlehem, nach der Jesus in einer Viehhöhle geboren sein soll (vgl. Dibelius, S. 75). Jeremias wertet diese Lokaltradition als Hinweis auf die Geburt im Stall ebenso wie die Krippe (vgl. Jeremias: , S. 490). Greßmann nimmt an, daß der Perikope im Lk eine Geburtslegende des Messias aus vorchristlicher Zeit zugrunde liege, die mit einer zu Bethlehem gehörigen Höhle verknüpft sei (vgl. Greßmann: Das Weihnachts-Evangelium, S. 20). Vgl. zu dieser These unten S. 132f

89) Dibelius, S. 59, vgl. S. 65; Jeremias, S. 490; Greßmann, S. 16; Schmithals, S. 283; anders jedoch Schürmann, S. 116 A 153; Hahn, S. 269 A 2; Bultmann: Geschichte, S. 324

terial aus jüdischen und hellenistischen Traditionen daraufhin untersucht, ob sich gewisse Hinweise auf die Bedeutung der Hirten im vorliegenden Text gewinnen lassen. Wir beginnen bei den möglichen Parallelen aus dem jüdischen Vorstellungsbereich. Da ist zunächst an die Stellung der Hirten[90] im palästinensischen Spätjudentum zu denken. Im Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen Hirte ein angesehener Beruf war, wurden sie nun verachtet. Sie galten als notorische Diebe und Lügner. Deshalb waren sie auch nicht als Zeugen bei Gericht zugelassen. Daraus hat man geschlossen, die Hirten ständen im lukanischen Text stellvertretend für die verachteten Menschen; gerade sie sollten die Botschaft von der Geburt des Erlösers zuerst erfahren.[91] Diese These scheitert aber daran, daß der ursprüngliche Text nicht im Bereich des palästinensischen Christentums entstanden ist, sondern im hellenistischen.[92] Der Hinweis auf die Stellung der Hirten im Palästina der spätjüdischen Zeit hilft also nicht weiter bei der Deutung des Hirtenmotivs.[93]

Im Judentum verbindet sich mit dem Hirten weiterhin die Erinnerung an König David, der einst seine Herden bei Bethlehem weidete. Dieser Anklang weist wieder auf den Bereich der Messiasvorstellung, der schon im Bethelhem- und Davidssohnmotiv vorliegt. Im Spätjudentum gab es eine Tradition, die die Geburt des Messias am Herdenturm in Bethlehem erwartete (vgl. Mich 4,8; Targum Ps. Jonathan Gen 35,21). In diesem Rahmen können die Hirten also als Hinweis auf die Messianität Jesu verstanden werden.[94]

---

90) zum Hirtenberuf im allgemeinen vgl. Jeremias, S. 485f; Billerbeck II, S. 113-116

91) vgl. Dignath, S. 35

92) vgl. dazu unten S. 136

93) vgl. Jeremias, S. 487, 489; Schürmann, S.108; Dibelius, S.65; Schmithals, S.285; Schneider,S.65

94) vgl. Schürmann, S. 108f; Schneider, S. 65; Bultmann: Geschichte, S. 325; Dibelius, S. 65; anders jedoch Jeremias, S. 490

Wir wenden uns nun den möglichen Motiven aus dem hellenistischen Raum zu. Da ist zunächst auf die verbreitete Idealisierung des Hirtenlebens einzugehen, die sich in der hellenistischen Bukolik ausdrückte. Besonders hingewiesen hat man auf die 4. Ekloge Vergils, in der der Dichter das Heraufkommen eines neuen, paradiesischen Zeitalters mit der Geburt des Kindes in Zusammenhang sieht. An eine Beeinflussung des lukanischen Textes, derzufolge die Hirten als Idealgestalten auf das paradiesische Leben hinwiesen, ist jedoch nicht zu denken.[95] Dibelius weist auf orientalische und griechische Sagenkreise hin, in denen den Hirten eine besonders geachtete Stellung zukommt. Sie gelten dort häufig als "besonders befähigt ..., göttliche Stimmen zu vernehmen".[96] Diese Anschauungen sind wohl als Hintergrund des Weihnachtsevangeliums zu sehen.[97]

Als weitere Parallele hat man Findelkindgeschichten herangezogen. Da ist - im jüdischen Bereich - an Mose zu denken, dem man Jesus als den neuen Mose verglichen hat.[98] Aber auch im außerjüdischen Raum finden sich solche Erzählungen wie zum Beispiel die Osirissage (Plut Is et Os 12). Man wird jedoch keine literarische Abhängigkeit von diesem ägyptischen Text, der besonders häufig herangezogen wird, nachweisen können.[99]

---

95) vgl. Jeremias, S. 489; Schürmann, S. 109; Schmithals, S. 285; Schneider, S. 65; anders jedoch Bultmann: Geschichte, S. 325

96) Dibelius, S. 73

97) vgl. Dibelius, S. 72f; Schürmann, S. 109

98) vgl. die Mosetypologie in der Vorgeschichte des Mt

99) vgl. Jeremias, S. 489; Schürmann, S. 109; Dibelius, S. 66. Bultmann: Geschichte, S. 324 A 2, der zwar auf die Parallelität zur Osirislegende in Bezug auf die Ankündigung der Geburt hinweist, aber eine direkte Abhängigkeit auch nicht für nachweisbar hält.

Jedoch kann man davon ausgehen, daß das Urmotiv des Findelkindes, das damals verbreitet war, eingewirkt hat.[100] So klingt durch dieses Motiv an, daß Jesus nicht nur der von den Juden erwartete Messias, sondern der von allen Menschen ersehnte Erlöser ist.

Es sind einige Mithras-Denkmäler gefunden worden, auf denen Hirten-Szenen dargestellt sind. Auch sie hat man zur Erläuterung von "ποιμήν" heranziehen wollen. Wie Dibelius in einer ausführlichen Erörterung nachgewiesen hat, tragen sie jedoch nichts zum Verständnis bei.[101]

Die Hirten in der lukanischen Weihnachtsgeschichte weisen also einmal in den Bereich der Messiaserwartung. Sie stehen so für die Menschen, die auf den Messias hoffen. Aber nicht nur die jüdische Erwartung der Erlösung spiegelt sich in diesem Motiv, sondern ebenso die Sehnsucht der gesamten Menschheit nach Erlösung, wie sie sich in vielfältiger Weise fand und oft mit dem Findelkindmotiv verbunden war.

Eine weitere Parallele aus dem hellenistischen Bereich bezieht sich nicht auf die Hirten, sondern auf die Verkündigung durch den Engel. Er sagt die Geburt des σωτήρ an (V. 11), ein Begriff, der sich auf Inschriften findet, die die Geburt des Augustus als des Retters verherrlichen.[102] Wahrscheinlich hat Lukas das Wort "σωτήρ" eingefügt, um seinen hellenistischen Lesern den jüdischen Messiastitel zu erläu-

---

100) Deshalb braucht man nicht so weit zu gehen wie Greßmann, S. 18, der annimmt, daß die ursprüngliche Fassung des Textes eine Findelkindgeschichte gewesen sei. Vgl. auch de Liagre Böhl: Messias I, Sp. 901; anders jedoch Bultmann: Geschichte, S. 324; Schneider, S. 66; Dibelius, S. 61

101) vgl. Dibelius, S. 67-72

102) vgl. Dignath, S. 33

tern.[103] Nicht haltbar scheint uns dagegen die These von Schmithals, der hierin Polemik gegen den Kaiserkult sehen will.[104]

In der Botschaft des Engels (V. 11) fällt die Formulierung "χριστὸς κύριος" auf. Eigentlich hätte man statt dessen "χριστὸς κυρίου" - Gesalbter des Herrn, also Gottes - erwartet. In der lukanischen Vorgeschichte kommt κύριος nur noch in 1,43 für Jesus vor, sonst bezeichnet es immer Gott. Deshalb lesen manche Forscher "χριστὸς κυρίου";[105] textkritisch besser bezeugt ist jedoch "χριστὸς κύριος". Man kann wohl davon ausgehen, daß mit den besseren Handschriften "Christus, der Herr" zu lesen ist und daß es sich dabei um eine Einfügung durch den Redaktor handelt.[106]

Die Botschaft von der Geburt des Heilandes wird den Hirten durch einen Engel (V. 9) verkündigt, der ihnen in der Nacht erscheint. Er wird umstrahlt vom Lichtglanz Gottes. Nachdem er seine Botschaft kundgemacht hat, sind die himmlischen Heerscharen bei ihm (V. 13) und singen einen Hymnus (V. 14). Die Szene weist durch einige Elemente in den Bereich jüdischer Vorstellungen. "Nach alttestamentlichem Verständnis

---

103) vgl. Dignath, S. 36; s. auch Schneider, S. 67

104) vgl. Schmithals, S. 288-291, er versteht die Aussage der Perikope insgesamt aus dem Gegensatz zum Kaiserkult und der Idee des Weltfriedens, die durch die Vergöttlichung des Kaisers überhöht worden sei; anders jedoch Dibelius, S. 63; Schürmann, S. 110 A 102

105) vgl. Dignath, S. 36

106) vgl. Schürmann, S. 111f; Schneider, S. 67. Dibelius, S. 62f, und Hahn, S. 271f, schreiben Lukas den gesamten Relativsatz zu. Schmithals, S. 288, und Wilckens, S. 210, lassen die Frage, welche Lesart zu bevorzugen sei, offen.

ist 'der Engel des Herrn' 'eine Erscheinungsform Jahwes'."[107] Die Gestalt des Engels und die δόξα κυρίου zeigen also, daß es sich hier um eine Offenbarung Gottes handelt. Auch in V. 13 benutzt Lukas eine Vorstellung, die aus dem Alten Testament bekannt ist: die Heerscharen im Himmel (vgl. 1 Kön 22,19; 2 Kön 6,17; 2 Chron 18,18; Dan 7,10; vgl. auch Mt 26,53).

Im Hymnus dieser Engelscharen (V. 14) heißt es ἐπὶ γῆς εἰρήνη . Die Neutestamentler sind sich weitgehend darin einig, daß Frieden hier mehr bedeutet als einen Zustand ohne Krieg und Streit. Der Begriff muß umfassender und zugleich tiefer verstanden werden im Sinne des hebräischen "schalom", er meint das eschatologische Heil.[108]

Der Lobgesang der Engel enthält noch eine weitere Formulierung, über die die Wissenschaft heute weitgehend einer Meinung ist; es geht um den Genitiv bei der Wendung ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας . Man kann ihn nicht auf den guten Willen der Menschen beziehen, wie die Vulgata mit "bonae voluntatis" übersetzt, sondern - wie inzwischen anhand von Texten aus Qumran sichergestellt werden konnte - auf Gott. Zu übersetzen ist demnach "unter den Menschen, an denen Gott Wohlgefallen hat"; damit wird die Gnadenwahl Gottes ausgedrückt. Der Evangelist bezieht das natürlich auf die Christen.[109] Da dieser Lobgesang unter Umständen teilweise oder ganz aus einem alten messianischen Hymnus übernommen worden ist, darf man die Menschen seiner Wahl nicht in einen Gegensatz zu dem ganzen Volk (V. 10) bringen. Die Formulierung aus V. 14 hat keinen einschränkenden Sinn dem früheren V. 10 gegenüber.[110]

---

107) Dignath, S. 35

108) vgl. Schürmann, S. 114; Dignath, S. 36; Dibelius, S. 63; Schmithals, S. 287f; Schneider, S. 67

109) vgl. Schürmann, S. 114; Dignath, S. 37; Dibelius, S. 63f; Schneider, S. 67; Billerbeck, S. 118

110) vgl. Dibelius, S. 64; Dignath, S. 37; Schmithals, S. 294; Schneider, S. 67; anders jedoch Schürmann, S. 114

Zum Abschluß unserer exegetischen Überlegungen kommen wir noch einmal auf die Frage nach dem ursprünglichen Text zurück, die ja schon angeklungen ist. Wir gehen davon aus, daß der lukanischen Perikope eine Tradition aus dem hellenistischen Bereich zugrunde liegt, möglicherweise aus dem hellenistischen Judenchristentum.[111] Nicht haltbar scheint uns die These Greßmanns zu sein, der annimmt, es sei eine jüdische Geburtslegende des Messias auf Jesus bezogen worden.[112]

Nachdem wir die exegetischen Einzelfragen besprochen haben, zeigt sich im Rückblick, daß gar nicht die Geburt Jesu im Mittelpunkt der Perikope steht, sondern die Verkündigung an die Hirten.[113] Zwei Punkte scheinen uns - auch in systematischer Hinsicht - besonders wichtig zu sein: Da ist zunächst die Reihe von jüdischen Motiven, die auf den Messias hinweisen. Sie verknüpfen Jesus mit der jüdischen Heilsgeschichte und zeigen, daß er der Messias ist, auf den die Israeliten so lange gewartet haben. Er erfüllt die Hoffnung auf einen König der Heilszeit, der göttlichen Frieden bringen sollte. Es ist allerdings zu beachten, daß die Messiaserwartungen des Spätjudentums nicht ungebrochen auf Jesus übertragen wurden,[114] wie wir das ja schon beim Messiastitel festgestellt haben.

---

111) vgl. Dignath, S. 32; Dibelius, S. 63; Schmithals, S. 285; Hahn, S. 272f; Bultmann: Geschichte, S. 325. Schürmann ist dagegen der Meinung, die Lk-Perikope gehe auf palästinensisch-judenchristliche Tradition zurück (vgl. S. 97-119, bes. 97, 107, 109, 119).

112) vgl. Greßmann, S. 19f; zur Widerlegung vgl. Bultmann: Geschichte, S. 324; Dibelius, S. 61 A 103

113) vgl. Dibelius, S. 53; Schmithals, S. 286

114) vgl. Schneider, S. 65

Wird Jesus so einerseits als Erfüller der jüdischen, konkret-geschichtlichen Hoffnung angesprochen, so zeigt der Text ihn andererseits als den Erfüller der hellenistischen, universalen Erwartungen.[115] Gott hat in diesem Mann aus Nazareth die Erfüllung "aller bewußten und unbewußten menschlichen Sehnsüchte in der weiten Völkerwelt"[116] geschenkt, in Jesus hat er das Heil für alle Welt gesandt, hat er allen Menschen seine Gnade zugewandt. Diese Heilserwartungen der Menschheit verbinden sich zum einen mit dem Findelkindmotiv. Andererseits gehört wohl auch die Vorstellung vom göttlichen Erlöser-Kind, die sich in verschiedenen Religionen findet, hierher.[117]

Nachdem die Weihnachtsgeschichte unter exegetischen und systematischen Gesichtspunkten betrachtet wurde, wollen wir nun die Ansatzpunkte für ihre Behandlung im Religionsunterricht aufzeigen. Die beiden Aspekte, die wir als besonders wichtig herausgearbeitet haben, sollten auch im Unterricht zur Sprache kommen. Die Schüler sollen die Geschichte des Lukas zum einen als Bild verstehen lernen, das die Geburt des Messias vor Augen führt. Zum anderen sollen sie auch verstehen lernen, daß Jesus zugleich als der gezeichnet ist, der die Hoffnungen der ganzen Menschheit erfüllt hat.

---

115) vgl. Dignath, S. 39

116) Schürmann, S. 102

117) vgl. Mühlmann: Kinder, Sp. 1273f; Schwarzenau: Das göttliche Kind, S. 154-157, bes. 157. Schwarzenau erörtert die Vorstellung auch aus religionspsychologischer Sicht.

5.7. Jesus - der Jungfrauensohn

Daß Jesus Sohn der Jungfrau Maria sei, erzählt Lukas in der Geschichte von der Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26-38). Sie hatte ursprünglich keine Verbindung zu der Geburtsgeschichte, die Lukas uns überliefert (2,1-20), wie wir oben schon nachgewiesen haben.[118] Die Perikope, die von der Botschaft des Engels an Maria spricht, ist zwischen die Erzählung von der Ankündigung der Geburt des Johannes (1,5-25) und die Geburtsgeschichte des Täufers (1,57-66) eingeschoben. Bevor von der Geburt des Johannes erzählt wird, berichtet der Evangelist noch von der Begegnung der Maria mit der Elisabeth (1,39-56). Diese Geschichte schafft einen Übergang von der Ankündigung der Geburt Jesu durch den Engel zur Geschichte von der Geburt in Bethlehem. Es wird von der Begegnung der beiden schwangeren Frauen erzählt und damit angedeutet, daß die Verheißung an Maria in Erfüllung gegangen ist, was in 1,26ff nicht gesagt wird.[119] Auch zu der vorausgehenden Perikope von der Ankündigung der Geburt des Johannes bestehen Verbindungen. Wie in der gesamten Vorgeschichte des Lukasevangeliums wird auch dabei wieder die Überlegenheit Jesu über den Täufer herausgestellt, was unten zu zeigen ist.

Wir wenden uns nun den literarkritischen Fragen dieses Textes zu. Daß die Perkope solche Fragen aufwirft, wird von den meisten Auslegern gesehen.[120] Allerdings werden sie unterschiedlich beantwortet.

---

118) vgl. oben unter 5.6., S. 126

119) vgl. Dibelius, S. 13-15; s. auch Schürmann, S. 39

120) anders Schürmann, der meint, die Perikope 1,26-38 sei "ein ganzheitlicher Entwurf von überzeugender Geschlossenheit" (a.a.O., S. 58)

Man wird davon ausgehen können, daß die Terminangabe in V. 26 auf den Evangelisten zurückgeht, denn sie stellt die Verbindung zu dem vorausgehenden Text (vgl. V. 24) her. Demselben Zweck dienen vermutlich die Verse 36f, die deshalb auch als Einfügung zu betrachten sind.[121] Was über diese Stellen hinaus als sekundär auszuscheiden sei, wird von den Neutestamentlern unterschiedlich angegeben. Schneider und Bultmann sehen V. 34f als nicht ursprünglich an, wenn sie diese Entscheidung auch unterschiedlich begründen.[122] Bultmann rechnet also die Verse 26-33 und 38 zur ursprünglichen Tradition, die aus dem judenchristlichen Bereich stamme[123], während er den Einschub V. 34-37 dem hellenistischen Christentum zuschreibt. Seiner Meinung nach spricht nur der Zusatz (V. 34-37) von der Jungfrauengeburt.[124] Das scheint uns nicht stichhaltig, da die Jungfrauschaft der Maria schon in V. 27 zweimal erwähnt wird.[125] Schneider nimmt an, daß die ursprüngliche Fassung aus dem hellenistischen Judenchristentum stamme.[126] Dibelius differenziert in dieser Frage stärker aufgrund einer anderen literarkritischen Entscheidung. Über die Terminangabe in V. 26 und die Verse 36f hinaus scheidet er gerade nicht V. 34f aus, sondern die Erwähnung Josefs, des Verlobten der Maria, in V. 27. Wenn das richtig ist, ist die Frage Marias

---

121) Mit Ausnahme der Terminangabe in V. 26, die Bultmann nicht erwähnt, stimmen hierin Schneider, Bultmann und Dibelius überein (vgl. Schneider, S. 48f; Bultmann, S. 320-322; Dibelius, S. 10-13)

122) vgl. Schneider, S. 48f; Bultmann, S. 321f

123) vgl. a.a.O., S. 329

124) vgl. a.a.O., S. 322

125) vgl. Schneider, S. 49; s. auch Dibelius, S. 17

126) vgl. Schneider, S. 48; s. auch Schürmann, S. 59, der annimmt, die hellenistischen Judenchristen könnten auch in Palästina gewohnt haben

(V. 34) verständlich. Die erste Ankündigung des Engels (V. 30-33) verheiße die Geburt des Messias und bleibe damit ganz im Raum jüdischen Denkens, während die zweite Engelsbotschaft (V. 35) durch die Bezeichnungen "δύναμις ὑψίστου " und "πνεῦμα ἅγιον " in den Bereich griechischen Judentums weise.[127] Uns scheint die Analyse, die Dibelius vorgelegt hat, deshalb am einleuchtendsten zu sein, weil der Evangelist ja nicht nur in die Marienlegende den Verlobten der Maria eingefügt hat, sondern in der Geburtsgeschichte aus Josefs Ehefrau nachträglich seine Verlobte gemacht hat (vgl. 2,5), um so beide Geschichten miteinander zu verbinden. Die ursprüngliche Tradition war eine Legende, die keiner Fortsetzung bedurfte, weil sie in sich ruhte. Dies wird deutlich, wenn man sie mit der vorhergehenden Perikope von der Ankündigung der Johannesgeburt vergleicht, zu der sie gewisse Parallelen im Aufbau aufweist. Drei Züge sind in diesem Zusammenhang anzuführen: Erstens überbietet V. 32 mit "dieser wird groß sein" das "er wird groß sein vor dem Herrn" in V. 15. Zweitens wird in V. 35 verheißen, daß das Kind seine Existenz dem heiligen Geist verdanken wird, während V. 15 ankündigt, das Kind werde vom Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllt sein, auch hier wieder eine Überbietung des Täufers durch Jesus. Drittens fordert Maria kein Zeichen, sondern glaubt (V.38a), bevor sie sich über das Zeichen der Schwangerschaft Elisabeths (V. 36) vergewissert hat; Zacharias verlangt ein Zeichen (V. 18) und erhält es in Form seiner

---

127) vgl. Dibelius, S. 11-13, 16,19; s. auch Schneider, S. 49, der diese Analyse für möglich hält. Dagegen nimmt Delling an, daß die Aussage von der jungfräulichen Empfängnis aus dem palästinensischen Christentum übernommen sei (vgl. Delling: παρθένος , S. 834 A.66).

Stummheit (V. 20). Aber nicht nur von der Verkündigung der Geburt des Täufers ist unser Text mitgeprägt, sondern auch durch den Anklang von Jes 7,14 (LXX) in V.31. Dadurch wird die Engelsbotschaft in das Licht der prophetischen Verheißung gerückt. Damit und durch die Einwilligung Marias (V. 38a) ist die Geschichte abgerundet und bedarf keiner Fortsetzung.[128]

Bevor wir den Text gliedern und versweise auslegen, wenden wir uns zunächst noch der Frage nach religionsgeschichtlichen Parallelen zu.[129] Da ist als erstes auf den Anklang an Jes 7,14 in V. 31 einzugehen. Delling hat zuerst die hebräische Textfassung untersucht und festgestellt, daß hier vermutlich "die in der Reife stehende junge weibliche Person"[130] gemeint sei, die Unberührtheit sei nicht betont. Anders liegen die Dinge seiner Meinung nach in der LXX-Fassung. Hier sei weder mit Sicherheit nachzuweisen, daß der Übersetzer die Unberührtheit ausdrücken wollte, noch lasse sich andererseits sicher ausschließen, daß er an eine ungeschlechtliche Entstehung des Kindes gedacht habe.[131] Für unseren Text kann man eine religionsgeschichtliche Ableitung der jungfräulichen Empfängnis von der Vorstellung des ἱερὸς γάμος ausschließen. Die Vorstellung der Zeugung eines Kindes durch einen Gott mit

---

128) vgl. Schneider, S. 48; Dibelius, S. 10; Schürmann, S. 39f, 58f. Schürmann nimmt auch an, daß die Marienlegende in Anlehnung an Lk 1,5-25 gestaltet wurde. Daraus schließt er, daß sie ursprünglich nicht selbständig gewesen sein könne, muß jedoch selbst einräumen, daß die Gestaltung nach der Zachariasgeschichte auch auf einer sekundären Traditionsstufe stattgefunden haben könne (vgl. a.a.O., S. 59).

129) vgl. dazu Delling, S. 827-832; Goldammer: Jungfrauengeburt. 1. Religionsgeschichtlich, Sp. 1068

130) Delling, S. 829

131) vgl. a.a.O., S. 829-831

einer menschlichen Frau war dem jüdischen Denken unvollziehbar. Man hat also an Analogien aus dem alttestamentlichen Bereich zu denken, bei denen ein schöpferisches Tun Gottes vorausgesetzt ist (vgl. zum Beispiel unfruchtbare Frauen wie Sara, von denen das AT erzählt, Gott habe bei ihnen die Empfängnisfähigkeit hergestellt).[132] In Kreisen hellenistischen Judentums hat man offenbar die Vorstellung von der Erzeugung frommer Männer aus dem heiligen Geist unter Ausschaltung des menschlichen Vaters gekannt. Auch hier ist nicht an ein Theogamie-Motiv zu denken.[133]

Eine Fülle von Parallelen zu dem Motiv der Jungfrauengeburt finden sich im hellenistischen Bereich. Hier hat man von Königen, Heroen und anderen berühmten Männern erzählt, sie verdankten ihr Leben nicht einer menschlichen Zeugung, sondern dem Wirken eines Gottes. Auch hier wurde dieses Wirken nicht immer anthropomorph gedacht, sondern teilweise auch in sublimeren Formen, zum Beispiel auch in Form des göttlichen Geistes.[134] "Dabei scheint das Motiv, daß nur die unberührte Frau des Verkehrs mit der Gottheit würdig sei, von Ägypten her in diesen Kulturkreis eingedrungen zu sein."[135]

Nachdem wir die wichtigsten Gesichtspunkte der religionsgeschichtlichen Parallelen angesprochen haben, wenden wir uns nun der Gliederung der Marienlegende zu. Zuerst lassen sich die Einleitung (V. 26f) und der Schluß (V. 38b) abheben. Das Hauptstück (V. 28-38a) enthält drei Abschnitte, die jeweils einen Teil

---

132) vgl. a.a.O., S. 834

133) vgl. Dibelius, S. 29-35

134) vgl. dazu Delling, S. 827-829; Graß: Glaubenslehre I, S. 120

135) Grewel: Christentum, S. 109f; vgl. auch Dibelius, S. 41f

der Rede des Engels und die Reaktion Marias darauf bringen. Der erste Teil umfaßt mit V. 28f die Begrüßung Marias durch den Engel und deren Verwirrung über diesen Gruß. Der zweite Abschnitt (V. 30-34) spricht von der Ankündigung des messianischen Kindes und der Frage Marias, wie eine Schwangerschaft möglich sein solle. Im dritten Teil (V. 35-38a) verheißt der Engel die Empfängnis durch das Wirken der göttlichen Schöpfermacht und nennt die Schwangerschaft Elisabeths als Zeichen; Maria antwortet mit völliger Einwilligung.[136]

Im sechsten Monat wurde der Engel Gabriel zu der Jungfrau Maria in Nazareth gesandt (V. 26). Die Zeitangabe verbindet unsere Perikope mit der vorhergehenden, wie wir schon gesehen haben, und bereitet zugleich das Zeichen (V. 36) vor. Wie wir der Analyse von Dibelius entnehmen können, war die Davidssohnschaft in V. 27 ursprünglich von Maria, nicht von Josef, der gar nicht erwähnt wurde, ausgesagt. Andererseits scheint die Annahme, daß Josef ein Davidide sei, in der frühen Christenheit verbreitet gewesen zu sein (vgl. Lk 2,4; Mt 1,1-17). Sie gerät in Widerspruch zu der Vorstellung von der jungfräulichen Empfängnis, von der unsere Geschichte erzählt.[137] Lukas spricht in seiner Textfassung von dem Verlobten Marias. Man muß sich wohl vorstellen, daß Maria mit Josef verlobt, aber noch nicht heimgeführt war; nach damaligem Recht galt sie jedoch bereits als

---

136) vgl. dazu auch Schürmann, S. 40f

137) Schürmann meint, Josef sei in V. 27 erwähnt, um dann V. 32 die Davidssohnschaft von dem verheißenen Kind aussagen zu können, da diese nach jüdischer Vorstellung immer nur vom Vater her begründbar gewesen sei (vgl. a.a.O., S. 42).

Josefs Ehefrau.[138] Zu Maria tritt der Engel herein, begrüßt sie und spricht sie als "κεχαριτωμένη ", als begnadet, an. Diese Anrede ist ungewöhnlich und weist schon auf die spätere Offenbarung hin. Ihr folgt ein Segenswunsch (vgl. Ri 6,12).[139] Über die Art der Anrede ist Maria verwirrt (V. 29). Der Engel beginnt seine erste Offenbarung mit einer Erläuterung der Anrede (V. 30). Maria brauche keine Furcht zu haben, denn Gott habe ihr seine Gnade zugewandt. In den folgenden drei Versen wird die gnädige Zuwendung näher erklärt. V. 31 verheißt die Geburt eines Sohnes und gibt den Namen an, den er tragen soll. Durch die Festlegung des Namens legt Gott von Anfang an seine Hand auf dieses Kind. In den Versen 30f, die in gehobener rhythmischer Sprache gehalten sind, klingt - wie wir oben bereits feststellten - Jes 7,14 (LXX) an.[140] Die Verse 32f beschreiben die Zukunft und damit die Bedeutung des verheißenen Kindes. Es soll groß sein, Sohn des Höchsten heißen, den Davidsthron erben und ewig über das Haus Jakob herrschen. Alle diese Aussagen weisen auf den erwarteten Messias hin, wobei in V. 33, der von dem ewigen Bestand des Königtums spricht, die Nathanweissageng (2. Sam 7,12f.16) anklingt. Die vorhergehenden Aussagen (V. 32) erinnern an Jes 9,6f.[141] Auf diese Ankündigung des Engels reagiert Maria mit der erstaunten Frage, wie das möglich sein solle, da sie mit keinem Mann Umgang habe. "γινώσκω " meint hier den ehelichen Verkehr.[142]

---

138) vgl. Schneider, S. 49; Schürmann, S. 42f

139) vgl. Schneider, S. 49; Schürmann, S. 43-45

140) vgl. Schürmann, S. 46; Dibelius, S. 15f

141) nach der Zählung der Luther-Bibel Jes 9,5f; vgl. Schneider, S. 49f; Schürmann, S. 46-48; Dibelius, S. 15f

142) vgl. Schneider, S. 50; Dibelius, S. 11; Schürmann, S. 50 A 71

In V. 35a folgt die entscheidende Antwort des Engels, die die gottgewirkte Empfängnis ankündigt. Um die Empfängnis des Kindes ohne Zutun des Mannes geht es hier, nicht um eine jungfräuliche Geburt. Von der wunderbaren Empfängnis wird in zwei parallelen Aussagen gesprochen, die denselben Sachverhalt ausdrükken und sich also gegenseitig interpretieren: "Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten". "πνεῦμα ἅγιον " und "δύναμις ὑψίστου " sind als Formen der Offenbarung Gottes zu verstehen und drücken aus, daß die Empfängnis durch die Schöpferkraft Gottes zustande kommen wird. Das Wie dieses Vorganges bleibt Geheimnis; der Ausdruck "ἐπισκιάζειν ", "überschatten", verhüllt mehr als er beschreibt.[143] Das Wort des Engels weist also auf eine wunderbare Empfängnis hin, "wenngleich die Zielrichtung der Antwort weniger eine Vaterlosigkeit intendiert, als positiv auf die göttliche Ursächlichkeit der Empfängnis und auf die Gottessohnschaft des Kindes abhebt."[144] Damit kommen wir zu V. 35b, der aus der gottgewirkten Lebensentstehung die Gottessohnschaft des Kindes ableitet. Daß das verheißene Kind Gottes Sohn sein wird, wird also in der durch Gott herbeigeführten Lebensentstehung begründet.[145] Ebenso wie Zacharias ein Zeichen erhält (V. 20), so wird der Maria die Schwangerschaft Elisabeths als Zeichen genannt (V. 36). Damit ist einerseits die Verbindung zur vorhergehenden Perikope noch einmal hergestellt, andererseits wird die folgende Geschichte von der Begegnung der beiden werdenden Mütter (1,39-56) vorbereitet.[146] Im Gegensatz zu Zacharias,

---

143) vgl. Dibelius, S. 19f; Schneider, S. 51; Schürmann, S. 52

144) Schneider, S. 51

145) vgl. Schneider, ebenda; Dibelius, S. 16f; Schürmann, S. 53-55

146) vgl. Schneider, ebenda. Schürmann versteht V.36f als notwendige Erläuterung, um die Engelsbotschaft (V.35) gegen Zweifel der Leser, nicht Marias zu

der der Verheißung nicht glaubte, willigt Maria ein, indem sie sich ganz Gott zur Verfügung stellt (V. 38a), ohne von dem Zeichen Gebrauch zu machen. Daß der Evangelist der Meinung war, die Verheißung an Maria habe sich in dem Augenblick erfüllt, als diese ihre Einwilligung gab, läßt sich unserer Meinung nach aus dem Text nicht erheben.[147] Nachdem Maria eingewilligt hat, scheidet der Engel wieder von ihr (V. 38b).

Lukas zeigt in der Geschichte, so wie er sie überliefert, daß das verheißene Kind der Messias und Sohn Gottes sein wird. Der Schwerpunkt der Aussage liegt dabei auf der Begründung der Gottessohnschaft aus der wunderbaren Erzeugung des Kindes, so daß sie ihm von Anbeginn an eignet und nicht erst seit seiner Taufe oder Auferstehung.[148] Die Gestalt der Maria wird in dieser Perikope im Gegensatz zu Zacharias als Vorbild des gläubigen Menschen gezeichnet.[149]

Nachdem wir die Marienlegende ausgelegt haben, wenden wir uns nun dem Motiv der sogenannten "Jungfrauengeburt" unter systematischen Aspekten zu. Bei der Marienlegende handelt es sich um eine Geschichte, die aus einem Theologumenon, das ursprünglich bestand, erwachsen ist.[150] Somit ist deutlich, daß wir daraus keine Schlußfolgerungen über eine entsprechende historische Tatsache ziehen können. Bei der Jungfrauengeburt geht es nicht um einen biologischen Tatbestand, sondern um ein Bild, das etwas über die Bedeutung Jesu

---

147) gegen Schneider, S. 51, und Schürmann, S. 58

148) vgl. Schneider, S. 52; Dibelius, S. 52, 78; Schürmann, S. 40

149) vgl. Schürmann, S. 58; Heinemann: Die Vorgeschichte des Lukas, S. 114

150) vgl. Dibelius, S. 38f, 42. Schürmann, S. 60, spricht von dem "Wissen um die Lebensentstehung Jesu im Schoße einer Jungfrau", das älter gewesen sei als der Bericht davon.

aussagen will.[151] Daß es sich bei dieser Vorstellung nicht um eine zentrale Aussage der frühen Christologie handelt, zeigt sich schon daran, daß sie im Neuen Testament weithin fehlt.[152] Das Markusevangelium, Paulus und das Johannesevangelium sprechen nicht von der jungfräulichen Empfängnis Jesu. Paulus kennt die Vorstellung einer wunderbaren Geburt zwar (vgl. Gal 4,23. 27.29), wendet sie aber gerade nicht auf Jesus an, sondern betont dessen volles Menschsein (vgl. Gal 4,4). Johannes schweigt von der Jungfrauengeburt; möglicherweise hat er sie jedoch gekannt und in Jh 1,12f bewußt dagegen polemisiert. Paulus und Johannes sprechen im Hinblick auf alle Christen von einer wunderbaren Geburt bzw. einer Geburt aus dem Geist (vgl. Gal 4,28; Jh 1,12f). Die Christusbotschaft der frühen Gemeinden ist also weithin ohne diese Vorstellung ausgekommen. Nur das Matthäus- und Lukasevangelium verwenden das Motiv der Jungfrauengeburt in ihren Vorgeschichten. Damit ist es nicht nur wenig bezeugt, sondern findet sich zudem noch in einer verhältnismäßig späten Traditionsschicht. Deshalb wird ihm von vielen Theologen auch nur eine Randstellung zugestanden; keinesfalls ist seine Bedeutung von gleichem Gewicht wie die Aussage von Jesu Kreuzestod und Auferweckung.[153]

---

151) vgl. Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 80f; ders.: Christologie, S. 149; Trillhaas: Dogmatik, S. 265; s. auch Althaus: Jungfrauengeburt. 3.Dogmatisch, Sp. 1069, der darauf hinweist, daß der Sinn der Vorstellung von der jungfräulichen Empfängnis nicht an ihre Historizität gebunden sei.

152) vgl. zum folgenden Grewel, S. 110; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 79f, 81; Graß, S. 118; Marxsen: Jungfrauengeburt. 2. Im NT, Sp. 1068; Trillhaas, S. 264; Dibelius, S. 27-30

153) vgl. Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 82; Althaus, Sp. 1069; Trillhaas, S. 265. Tillich ist sogar der Meinung, daß der symbolische Wert der Marienlegende ernstlich in Frage zu stellen sei (vgl. Tillich: Systematik II, S. 173).

Andererseits ist festzustellen, daß mit Hilfe der Aussage von der jungfräulichen Empfängnis wichtige christologische Einsichten dargestellt wurden, die wir heute zwar anders formulieren würden, die aber gültig bleiben.[154] Zwei wesentliche Aspekte der Marienlegende sind festzuhalten. Zuerst zeigt der Text, daß Jesus von Anfang an mit dem Gottesgeist verbunden war. Das wurde zweitens begründet aus der gottgewirkten Empfängnis Jesu; die Geburt selbst blieb völlig im natürlichen Rahmen. So wurde die Geschichte als Abwehr des Doketismus verstanden. Dieser zweite Zug ist für heutige Menschen fremd, weil sie mit der vaterlosen Empfängnis das Bild eines nicht im Vollsinne menschlichen Wesens assoziieren. Aus den religionsgeschichtlichen Parallelen wird deutlich, daß die Vorstellung einer wunderbaren Empfängnis damals nicht so außergewöhnlich war, so daß die Geschichte den antidoketischen Zweck sehr wohl erfüllen konnte. Andererseits genügt es eben nicht, festzuhalten, daß Jesus ein Mensch gewesen ist wie alle anderen Menschen auch. Durch ihn hatten die Christen das Handeln Gottes selbst erfahren. Eben das drückten sie durch das Bild von der geistgewirkten Empfängnis Jesu aus. Wo es um die Bedeutung Jesu geht, hat dieses Bild auch heute Gültigkeit. "Jesus kann und soll nicht aus dem beschreibbaren Zusammenhang seiner biologischen Existenz begriffen werden."[155] Es geht also bei der Aussage von der wunderbaren Lebensentstehung Jesu nicht um biologische Fra-

---

154) Die Vorstellung, daß Jesus seine Existenz ganz dem Schöpferwirken Gottes verdanke, wurde in der folgenden Zeit durch die Aussage von der Präexistenz und Inkarnation Jesu ausgedrückt (vgl. Pannenberg: Christologie, S. 146, 150; ders.: Glaubensbekenntnis, S. 82f; Graß, S. 122). Vgl. zum folgenden Grewel, S. 110f; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 78; Delling, S. 833

155) Grewel, S. 110

gen, sondern um die besondere Würde dieses Kindes.[156] Die Empfängnis durch Gottes Schöpferwirken, die diese Würde zum Ausdruck bringt, darf nicht in Konkurrenz zu einer menschlichen Zeugung verstanden werden. Gott ist zur Hervorbringung eines solch einzigartigen Menschen wie Jesus nicht auf die Jungfräulichkeit der Mutter angewiesen, sondern kann sie ebenso innerhalb des natürlichen Zusammenhanges wirken.[157]

Nachdem wir die systematischen Überlegungen zum Motiv der Jungfrauengeburt abgeschlossen haben, werden wir nun die Ansatzpunkte für eine unterrichtliche Behandlung aufzeigen. Drei Aspekte sind herauszuarbeiten. Erstens geht es darum,deutlich zu machen, daß die Marienlegende Jesus als Sohn Gottes bezeichnet aufgrund der wunderbaren Empfängnis. Dieses Verständnis muß zweitens in der Gegenüberstellung zu der funktionalen Auffassung, die wir bei der Einführung des Titels zugrunde legen wollen, betrachtet werden. Es geht darum, aufzuzeigen, daß hier zwei verschiedene Vorstellungen für verschiedene Gemeinden entstanden sind. Diese Einsicht kann drittens ein Vergleich mit der Geburtsgeschichte, die Jesus als den Messias zeichnet, noch unterstützen. Um Mißverständnisse auszuschließen, ist ausdrücklich herauszustellen, daß die Marienlegende nicht sagen will, Jesus sei kein wirklicher Mensch gewesen, daß diese Legende überhaupt keine Fakten berichten will, sondern ein Bild malt, um die Bedeutung Jesu auszudrücken.

---

156) vgl. Marxsen, Sp. 1069

157) vgl. Althaus, Sp. 1069; Trillhaas, S. 265

5.8. Die Himmelfahrtsgeschichte

Von der Himmelfahrt Jesu Christi erzählt im Neuen Testament nur Lukas, wenn man von der Erwähnung im unechten Markus-Schluß (Mk 16,19) absieht. Lukas bietet zwei Berichte: Lk 24,50-53 und Act 1,9-11. Der Text im Lk macht insofern Schwierigkeiten, als er nicht einheitlich bezeugt ist. Bei einigen Handschriften, so zum Beispiel in ℵ und D, fehlen V. 51b "καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν " und V. 52a "προσκυνήσαντες αὐτόν " und damit die entscheidende Aussage über die Himmelfahrt.[158] Man kann wohl davon ausgehen, daß die Langform vorzuziehen ist, denn die Streichung der beiden Halbverse erklärt sich besser als ihre nachträgliche Einfügung. Lukas erzählt in dieser Perikope, daß Jesus die Jünger gesegnet habe, dann sei er von ihnen geschieden und in den Himmel emporgehoben worden. Da seien die Jünger vor ihm niedergefallen, um ihn anzubeten. Anschließend seien sie nach Jerusalem zurückgekehrt. Aus dem Kontext geht hervor, daß Lukas hier noch immer an den Ostertag denkt. Das steht in Spannung zu der zweiten Himmelfahrtsgeschichte in Act 1, wo Lukas dieses Ereignis 40 Tage nach Ostern datiert (V. 3). Um diesen Widerspruch aufzulösen, hat man vermutlich die Streichung in Lk 24 vorgenommen, so daß der Eindruck entstand, es habe sich hier nur um einen vorläufigen Abschied Jesu gehandelt.[159]

---

158) vgl. zu den Lesarten im einzelnen Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece zur Stelle

159) vgl. Kümmel: Himmelfahrt Christi, Sp. 335; Schneider, S. 505; Haenchen: Weg Jesu, S. 554f; anders Schulz: Die Stunde der Botschaft, S. 290. Bouwman: Die Erhöhung Jesu in der lukanischen Theologie, S. 260, weist darauf hin, daß die Langfassung des Evangelientextes immer noch kürzer sei als der Text der Act; deshalb fragt er, ob in Lk 24 nicht eine sekundäre Zusammenfassung der Act-Perikope vorliege. Marxsen: Die Auferstehung Jesu von Nazareth, S. 57, läßt die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt offen.

Ursprünglich verstand man die Auferstehung und die Erhöhung Jesu Christi als Einheit; durch die Auferstehung wurde er zu Gott erhöht (vgl. Röm 1,4; 8,34; 1 Kor 15,20-28; Phil 2,9-11; Eph 1,20ff).[160] Im Gegensatz zu diesem frühen Stadium ist bei Lukas die Auferstehungs- und mit ihr auch die Erhöhungsvorstellung materialisiert worden. Auferstehung wird nun als Rückkehr in eine Art irdisches Leben dargestellt, das zugleich an der göttlichen teilhat.[161] Nach der Version der Act ist der Auferstandene seinen Jüngern während 40 Tagen erschienen. Dieses Verständnis ist wohl dem Redaktor zuzuschreiben.[162] Wenn wir also über die Zeitspanne, in der Erscheinungen des Auferstandenen stattgefunden haben, nichts Genaues wissen, so ist doch sicher, daß sie eines Tages aufgehört ha-

---

160) vgl. Kümmel, Sp. 335; Conzelmann: Theologie, S. 86; Wilckens, S. 394; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 124; Brunner: Dogmatik II, S. 397; s. auch Tillich: Systematik II, S. 174. Völlig anders geht Hahn vor. Er versteht die Erhöhung in Verbindung mit Ps 110. Sie beruht seiner Meinung nach auf einem Inthronisationsakt, der besondere Würde und die Verleihung einer Machtstellung zur Folge habe. Die Erhöhungsvorstellung in diesem Sinne setzt Hahn spät an, in der ältesten palästinensischen Christologie fehle sie noch (vgl. Hahn, S. 126-132). Daß diese These nicht haltbar ist, hat schon Vielhauer nachgewiesen (vgl. Vielhauer: Zur Frage ..., Sp. 577-579; ders.: Ein Weg ..., S. 167-175; s. auch Balz, S. 31f, 34ff, vgl. auch 96ff, 122ff).

161) vgl. Kümmel, Sp. 335; Haenchen: Weg Jesu, S. 554; Grewel, S. 105; Schulz, S. 290; Marxsen, Auferstehung Jesu, S. 57; Wilckens, S. 394; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 124; Brunner, S.402; Tillich, S. 138; Schneider, S. 506

162) vgl. Marxsen: Auferstehung Jesu, S. 175; Bouwman, S. 263. Im Zusammenhang der Kreuzigung Jesu findet sich ein Vers, der die Erhöhung vom Kreuz zu Gott voraussetzt. Jesus antwortet dem demütigen Schächer, der um Vergebung bittet, "Heute wirst du mit mir im Paradiese sein." (Lk 23,43). Hier schimmert im eigenen Text des Lukas eine dritte Auffassung durch. Haenchen hält sie allerdings nicht für alte Tradition (vgl. Haenchen: Weg Jesu, S. 529f).

ben. Die Erinnerung daran ist in der Himmelfahrtsgeschichte bewahrt, wenn auch stark legendarisch ausgeschmückt.[163]

Die Himmelfahrtsgeschichte, die Lukas in seinem Doppelwerk zweimal erzählt, findet sich zum einen am Schluß des Evangeliums; sie zeigt so das Ende der Geschichte Jesu an. Die zweite Erzählung steht am Anfang der Act, also am Beginn der Geschichte der Kirche. So markiert die Perikope den Einschnitt zwischen diesen beiden heilsgeschichtlichen Epochen, der Zeit Jesu und der der Kirche.[164] Die beiden unterschiedlichen Darstellungen werden vom Verfasser nicht als widersprüchlich empfunden. Am Ende seines Evangeliums beschreibt Lukas die Himmelfahrt als feierlichen Abschied Jesu von seinen Jüngern, deshalb erzählt er vom Segen, den der Auferstandene ihnen spendet (Lk 24,50). Die Version der Act erzählt, daß Jesus vor seiner Himmelfahrt die weltweite Mission verheißen habe (Act 1,8), die so nicht Menschenwerk ist, sondern vom Herrn selbst initiiert wurde.[165] Sie blickt damit auf das voraus, was in den folgenden Kapiteln berichtet werden soll.

Im Hinblick auf den Unterricht beschränken wir uns im weiteren auf die Erzählung Act 1,9-11, der wir uns nun zuwenden. Die Verse 9-11 sind in einen größeren Zusammenhang eingefügt, der die Verse 4-14 umfaßt. Zu-

---

163) vgl. Grewel, S. 65 A 2; Schulz, S. 290; Marxsen: Auferstehung Jesu, S. 175; Wilckens, S. 394; Kraus: Reich Gottes, S. 304; Lochman: Dogmatik im Dialog, S. 214; Erwachsenenkatechismus, S. 405; Brunner, S. 397

164) vgl. Schille: Die Himmelfahrt, S. 195; Wilckens, S. 394; Lochman, S. 214

165) vgl. Haenchen: Apostelgeschichte, S. 114; Schneider, S. 506

nächst wird in V. 4-8 von einem Gespräch zwischen dem Auferstandenen und den Jüngern berichtet, das seinerseits in mehrere Teile zerfällt: V. 4f spricht von dem Gebot Christi, in Jerusalem zu bleiben, das mit der Verheißung der Geisttaufe begründet wird. In V. 6f geht es um den Zeitpunkt der Parusie. Die Frage der Jünger nach einem Termin dafür wird zurückgewiesen. V. 8 verheißt den Jüngern den heiligen Geist und deutet den Verlauf der Mission von Jerusalem "bis ans Ende der Erde" an. Der zweite Abschnitt (V. 9-11) handelt von der Himmelfahrt des Auferstandenen und der Engelerscheinung vor den Jüngern. Der letzte Teil (V. 12-14) spricht von der Rückkehr der Freunde Jesu nach Jerusalem und der Versammlung mit anderen Anhängern zum Gebet.

Schwierig zu entscheiden ist die Frage nach Traditionen, die Lukas möglicherweise in dieser Perikope verarbeitet hat. Conzelmann[166] und Schille[167] gehen davon aus, daß in V. 9-11 eine Tradition zugrunde liege, wobei Conzelmann meint, sie sei undatiert gewesen, die Zeitspanne von 40 Tagen stamme von Lukas. Schille hält die verwendete Überlieferung für ein liturgisches Stück, das aus der Jerusalemer Gemeinde stamme, die 40 Tage nach dem Passafest eine Himmelfahrtsfeier begangen habe. Die Angabe der 40 Tage hält er also für traditionell. Außer dieser Überlieferung habe der Redaktor noch Einzelzüge übernommen (V. 3.6.12). Diese These einer gesonderten Quelle für V. 9-11 wird dagegen von Haenchen[168] zurückgewiesen. Er ist der Auffassung, Lukas habe seinen Text nach der Vorlage der Grabesgeschichte gestaltet.[169] Daß die Männer in weißen Gewändern (V. 10) die Engel am lee-

166) vgl. Apostelgeschichte, S. 23

167) vgl. S. 186f

168) vgl. Apostelgeschichte, S. 116 A 1

169) vgl. Haenchen, a.a.O., S. 118

ren Grab (Lk 24,4) voraussetzen, ist mit Haenchen auch Schneiders Meinung. Zugrunde liege außerdem das Erhöhungsmotiv (Act 2,33; 5,31).[170] Ähnlich meint Bouwman, "daß in Apg 1,9f eine ursprünglich rein literarische Metapher des Transzendierens zur visuellen Darstellung der Himmelfahrt geworden ist."[171] Er geht davon aus, daß nicht nur die Darstellung der Himmelfahrt als sichtbares Ereignis, sondern auch die Zeitspanne von 40 Tagen und das Entrückungsmotiv Lukas zuzuschreiben seien.[172] Unsicher ist auch, ob die Lokalisierung des Geschehens auf dem Ölberg (V. 12) von Lukas stammt oder in der Tradition vorgelegen hat. Schille, der eine Lokaltradition voraussetzt, nimmt damit an, der Ölberg sei in der Überlieferung vorgegeben gewesen.[173] Conzelmann läßt die Frage offen; V. 12 sei zwar lukanisch, das schließe jedoch nicht aus, daß der Redaktor einen Hinweis auf den Ölberg verarbeitet habe.[174] Trotz der unterschiedlichen Meinungen im einzelnen ist deutlich, daß der Perikope die Erhöhungsvorstellung zugrunde liegt, die hier zu einem sichtbaren Geschehen ausgeformt ist. Die Gestaltung des Textes insgesamt geht weitgehend auf Lukas zurück, der wohl auch für die Zeitangabe der 40 Tage verantwortlich ist.

Wie in der Version des Evangeliums (Lk 24,51b) ist auch im Acta-Text (1,9) die Himmelfahrt als Entrückung dargestellt.[175] Der Auferstandene wird vor den Augen der Jünger emporgehoben und von einer Wolke eingehüllt, so daß die Auffahrt nicht weiter beobachtet werden

---

170) vgl. Schneider, S. 505

171) S. 260; vgl. auch Marxsen: Auferstehung Jesu, S. 175

172) vgl. Bouwman, S. 261, 263

173) vgl. Schille, S. 191

174) vgl. Apostelgeschichte, S. 23

175) vgl. Schneider, S. 505; Schille, S. 188; Pannenberg: Glaubensbekenntnis, S. 115

kann. Ob die Wolke dabei als "Transportmittel" dient[176] oder den Auferstandenen nur verhüllt und so den Blicken entzieht[177], ist dabei nicht entscheidend. Es geht in keinem Fall um eine genaue Beschreibung des Vorganges.

Die Vorstellung von der Himmelfahrt findet sich nicht nur im Christentum, sondern sie begegnet auch im jüdischen und außerjüdischen Bereich. Als Beispiel ist die Sage von der Himmelfahrt des Romulus anzuführen. Auch im Kaiserkult kam diese Vorstellung vor: Bei der Einäscherung des verstorbenen römischen Herrschers wurde dessen Himmelfahrt bezeugt. Auch von Philosophen erzählte man, daß sie zum Himmel aufgefahren seien, so von Apollonius von Tyana und von Demonax. Im Alten Testament wird von einer Himmelfahrt des Henoch (Gen 5,24) und des Elia (2 Kön 2,11) berichtet; Anspielungen auf Himmel- bzw. Hadesfahrten finden sich Am 9,2; Ps 139,8. Später hat man im Judentum von der Himmelfahrt des Mose und des Isaak erzählt.[178] In all diesen Vorstellungen ist der Himmel ebenso wie bei dem vorliegenden Text als "Ort" Gottes oder der Götter verstanden.[179] Wenn der auferstandène Jesus in den Himmel aufgefahren ist, heißt das also, daß er bei Gott ist.

Während die Jünger noch zum Himmel schauen, erscheinen zwei Männer in weißen Gewändern (V. 10). Diese Kleidung kennzeichnet die beiden als himmlische Wesen; es handelt sich um angeli interpretes, wie sie auch in der Geschichte vom leeren Grab vorkommen (vgl. Lk 24,4

---

176) so Conzelmann: Apostelgeschichte, S. 23

177) so Haenchen: Apostelgeschichte, S. 116

178) vgl. zu den religionsgeschichtlichen Parallelen: Morenz: Himmelfahrt I. Sp. 333f; Meyer: Himmelfahrt II, Sp. 334; Haenchen: Apostelgeschichte, S. 116 A 5, A 6; Pannenberg: Christologie, S. 88 A 82; Conzelmann: Apostelgeschichte, S.23

179) vgl. Renner: Himmel, S. 259; Morenz, Sp. 333

par.; Jh 20,12). Sie sollen den Jüngern - und zugleich den Lesern der Geschichte - das rechte Verständnis des Geschehens eröffnen.[180]

Der Ausdruck "ἰδού ", der in diesem Zusammenhang gebraucht wird, hat biblischen Klang und deutet auf die Plötzlichkeit einer Epiphanie hin.[181]

Auffällig ist, daß in diesem und dem folgenden Vers "εἰς τὸν οὐρανόν " viermal vorkommt, davon dreimal in V. 11. Die häufige Wiederholung dient wohl dazu, diesen Zug besonders hervorzuheben.[182]

Die beiden Engelgestalten sprechen nun zu den Jüngern (V. 11). Die Anrede "ἄνδρες Γαλιλαῖοι " wird durch Act 13,31 erläutert; gemeint sind die Jünger Jesu, die ja wie dieser aus Galiläa stammten.[183] Sie werden gefragt, warum sie zum Himmel schauten; so wie sie den Auferstandenen hätten auffahren sehen, so werde er auch wiederkommen. Ein Termin für die Parusie wird nicht genannt. Hier soll am Beispiel der Jünger für alle Christen die rechte Einstellung zu diesem Ereignis aufgezeigt werden. Die Jünger stehen für ein Verhalten, das durch die Naherwartung bestimmt ist und nun korrigiert werden soll. Das Aufblicken zum Himmel ist Kennzeichen dieser falschen Haltung, die mit

---

180) vgl. Conzelmann: Apostelgeschichte, S. 23; Haenchen: Apostelgeschichte, S. 116f, 117 A 2; Schille, S. 188; s. auch Schneider, S. 505

181) vgl. Haenchen: Apostelgeschichte, S. 116f A 9; Schille, S. 188

182) vgl. Haenchen: Apostelgeschichte, S. 117 A 6; s. auch Schille, S. 189

183) vgl. Conzelmann: Apostelgeschichte, S. 23; Schille, S. 189. Haenchen weist darauf hin, daß wir es bei dieser Anrede mit gebildeter griechischer Sprache zu tun hätten. (vgl. Apostelgeschichte, S. 117 A 5)

einer baldigen Parusie rechnet.[184] Über den Zeitpunkt der Parusie kann jedoch nichts gesagt werden. Der Blick wird zunächst auf die Mission der Kirche gelenkt (vgl. V. 8). Dennoch dient der Hinweis auf die Wiederkunft auch zur Vergewisserung. Das "Sehen" seiner Auffahrt soll die Hoffnung auf Jesu Wiederkunft stärken.[185] Dieses Ereignis lag jedoch schon für Lukas und seine Gemeinde in der Vergangenheit. Die Jünger, die die Himmelfahrt miterlebt haben, bezeugen das Geschehen für die übrigen Christen und verbürgen es als "apostolische Augenzeugen".[186]

Das Anliegen des Verfassers, das er mit diesem Text verbindet, ist also ein doppeltes. Zum einen will er seinen Hörern deutlich machen, daß die Naherwartung nicht angemessen ist. Niemand kann etwas über den Zeitpunkt der Parusie sagen. Statt dessen rückt er die Mission in den Blick, die die Aufgabe der Kirche in seiner Gegenwart ist. Zum anderen soll die Geschichte dazu ermutigen, die Hoffnung auf die Wiederkehr Christi festzuhalten, denn sie ist den Aposteln bei der Auffahrt verheißen worden.

Nachdem wir die Himmelfahrtsgeschichte ausgelegt und somit das Verständnis des Lukas herausgearbeitet haben, wollen wir nun die wesentlichen systematischen Aspekte behandeln. Auch in dieser Vorstellung haben wir

---

184) vgl. Haenchen: Apostelgeschichte, S. 118f; s. auch Conzelmann: Apostelgeschichte, S. 23. Diese Art, das mögliche Verhalten der Christen an Figuren in den Geschichten modellhaft darzustellen, finden wir schon in der lukanischen Vorgeschichte. Hier werden Zacharias und Maria als zwei "Typen" von Frömmigkeit einander gegenübergestellt. (vgl. zu dieser Auslegung U. Heinemann: Die Vorgeschichte des Lukas, S. 109-114)

185) vgl. Haenchen: Apostelgeschichte, S. 119

186) vgl. Schneider, S. 506f

ein Bild[187] vor uns, mit dessen Hilfe man die einzigartige Bedeutung Jesu Christi zum Ausdruck brachte. Damit ist von vornherein das Mißverständnis auszuschließen, als gehe es bei der Himmelfahrt und der Erhöhung um Beschreibungen des Lebens Jesu nach seinem Tod.[188]

Die Erhöhungsvorstellung wurde weiter entfaltet mit Bildern wie dem Sitzen zur Rechten Gottes, mit der Aussage vom Herrschen Christi, das man von der Gemeinde auf die ganze Welt ausdehnte: Christus als der Kosmokrator. Wie die Auferstehungsvorstellung drücken diese Aussagen die Bestätigung Jesu und seines Wirkens durch Gott aus.[189] Der Lebensstil Jesu, seine Art, mit anderen Menschen umzugehen, entspricht dem Willen Gottes. Damit kommt dem Handeln und der Predigt Jesu unbedingte Gültigkeit zu. So wie Jesus gelebt hat, sollte Menschsein nach Gottes Willen verwirklicht werden. Jesus und sein Lebensstil wurden so zum Vorbild für die Christen. Nach ihm wollten sie sich richten, das drückten sie im Bild des Herr-Seins Jesu Christi aus. Weil Jesu Vorbild grundsätzlich für alle Menschen gilt, sprach man von der universalen Herrschaft Christi, er ist der Herr über alle Menschen, wenn auch noch im Verborgenen. Die Aussage von der Herrschaft Christi bringt einerseits Vergewisserung für die Christen: Sie sind auf dem richtigen Weg, der

---

187) Wir gebrauchen hier den Ausdruck "Bild", weil eine Redeweise im übertragenen Sinne gemeint ist. Als Bild dient im Fall der Himmelfahrtsvorstellung nichts Konkretes, wie das bei Metaphern meist der Fall ist, sondern ein mythologisches Geschehen.

188) vgl. Schäfer: Gottesglaube, S. 107f

189) vgl. auch Tillich, S. 174

letztlich zum Sieg, zur Gottesherrschaft führen wird. Andererseits ist damit die Forderung nach Gehorsam verbunden. Wenn Jesus in seinem Leben und Wirken gezeigt hat, wie der Mensch Gottes Willen entsprechend leben soll, dann erwächst daraus für den Christen die Forderung der Nachfolge.

Mit diesen Überlegungen zur Herrschaft Christi verbindet sich allerdings eine Schwierigkeit. Geraten wir nicht in Widerspruch zu unseren eigenen Aussagen aus dem zweiten Kapitel? Dort sind wir davon ausgegangen, daß Gott es ist, der in Jesus von Nazareth begegnet ist und der in der Auferweckung Jesu gehandelt hat. Gott ist es auch, der durch den heiligen Geist Menschen bis heute in den Glauben ruft, haben wir oben festgestellt.[190] Nur so kann die Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu über seine Auferweckung bis zum Wirken des heiligen Geistes ausgesagt werden. Von einem Handeln Jesu nach seinem Tod zu sprechen, verbietet sich auch deshalb, weil der Tod einen Bruch darstellt, nach dem das Tun nicht in entsprechender Weise weitergeht wie vorher. Menschen haben zwar auch nach Jesu Tod das extra nos des Rufes in den Glauben erfahren, aber doch in anderer Weise als in der Begegnung mit dem Irdischen.[191] Wir beschreiben das extra nos des Glaubens nach der Kreuzigung also als Handeln Gottes, nicht aber als Tun Jesu. Dadurch wird die Aussage von der Herrschaft Jesu Christi, die ja ein Handeln nach seinem Tod meint, problematisch.[192] Andererseits geht es nicht an, den Gedanken an die Herrschaft Christi,

---

190) vgl. oben S. 32, 47

191) vgl. Grewel, S. 73, s. auch S. 237; Ratschow: Glaube, S. 108

192) Auch Graß, S. 142-146, übt Kritik am Gedanken der Herrschaft Christi. Er beschränkt die Aussagen auf das Herrschen Jesu Christi durch Wort und Sakrament sowie durch das Weiterwirken der Christen.

der in der Tradition so fest verankert ist, einfach aufzugeben. Doch läßt sich die Schwierigkeit lösen. Wir hatten gesagt, daß es Gott ist, der durch den heiligen Geist bis heute Menschen in den Glauben ruft. Inhaltlich meint nun der heilige Geist nichts anderes als das Anliegen Jesu. Wir haben oben festgestellt, daß der Geist kein eigenes Thema hat, sondern die Anwesenheit Gottes in Jesus von Nazareth vergegenwärtigt.[193] Es kommt also durch sein Wirken das Anliegen Jesu bei heutigen Menschen zum Tragen. Jesu Predigt und Handeln wird zum Maßstab für sie. Das, was zunächst wie ein Widerspruch wirkte, löst sich nun, weil Gott sich eben in Jesus offenbart hat. Wer sich Gottes Herrschaft unterstellen will, muß sich an Jesus orientieren. Man kann denselben Gedanken auch so ausdrücken, daß Gott gleichsam die Züge Jesu von Nazareth trägt.[194] Es ist der Gott, der sich den Menschen wie ein liebender Vater ohne Vorbedingung immer wieder zuwendet, der die Menschen frei macht zur Brüderlichkeit, wie Jesus Menschen zur Nächstenliebe befreit hat.

Die Aussage von der Herrschaft Jesu Christi nicht nur über die Menschen, sondern auch über die Mächte dieser Welt, hat vergewissernden Charakter. Menschen, die an Jesus Christus glauben, brauchen keine Angst mehr zu haben, denn ihr Herr ist es, der letztlich über alles herrscht (Röm 8,15), wenn auch noch im Verborgenen.[195] Dieser Gedanke der Vergewisserung soll festgehalten werden; wir wollen ihn jedoch nicht mit der Herrschaft Christi, sondern mit dem Herrschen Gottes über die Welt begründen. Der Gott, der die Züge Jesu trägt, ist Herr über die Welt und alle ihre Mächte,

---

193) vgl. oben S.38

194) vgl. Schäfer, S. 107; Ott: Dogmatik im Dialog, S. 221f

195) so Ott, S. 220; Lochman, S. 213; Erwachsenenkatechismus, S. 405

und deshalb gilt, daß uns nichts von seiner Liebe zu trennen vermag (vgl. Röm 8,38f).[196]

Aus dem neutestamentlichen Befund scheint uns für heutige Menschen die Einsicht wichtig zu sein, daß die Himmelfahrtsgeschichte als Abschluß der Erscheinungen des Auferstandenen erzählt ist, die deshalb nötig wurde, weil man sich die Auferweckung stark materialisiert vorstellte. Die Erzählung beantwortet für damalige Christen die Frage, wo der Auferstandene geblieben sei, nachdem seine Erscheinungen aufgehört hatten. Die Vergewisserungsfunktion, die diese Perikope angesichts der ausbleibenden Parusie im Doppelwerk des Lukas hatte, ist für uns nicht von gleicher Bedeutung, da wir in einer anderen Situation als die lukanische Gemeinde leben. Dennoch behält auch für heutige Christen die Erhöhungsvorstellung, die in der Himmelfahrtsgeschichte entfaltet ist, ihre Geltung. Diese liegt in der letztgültigen Bedeutung, die der Lebensstil Jesu erlangt hat, so daß er für jeden Christen, ja für jeden Menschen zum Maßstab wird. Dieser letzte Gedanke ist es, der auch bei der Behandlung dieser Thematik im Religionsunterricht der Grundschule im Mittelpunkt stehen sollte. Er trifft sich mit den Aussagen im Zusammenhang mit dem Kyriostitel. Eine Verknüpfung beider Themen im Unterricht legt sich deshalb nahe.

---

196) ähnlich Graß, S. 144: Er versteht die Herrschaft Christi über die Welt "mehr soteriologisch als spekulativ-kosmologisch"; durch den Glauben an Jesus Christus wird der Christ von der Angst vor diesen Mächten befreit.

6. Didaktische und methodische Überlegungen und Vorschläge

In diesem letzten Kapitel geht es um die didaktischen und methodischen Fragen, die bei der Behandlung der Jesustradition im Religionsunterricht der Primarstufe auftreten. Der erste Teil wird sich mit den theoretischen Vorüberlegungen befassen. Wir beginnen mit der Frage nach den Zielen solcher Unterrichtsarbeit. Anschließend geht es um den grundsätzlichen Ansatz der Jesusgeschichten im Unterricht. Sollte man sich vorwiegend vom "kerygmatischen Christus" oder vom "historischen Jesus" leiten lassen? Weiterhin folgen Überlegungen zum Erzählen als einer besonders wichtigen Unterrichtsform in der Grundschule. Im Zusammenhang damit wird auch die umstrittene Forderung nach einem ganzheitlichen[1] Jesusbild besprochen. Ein letzter Abschnitt des ersten Teils befaßt sich mit der Textauswahl und ihren Kriterien im Hinblick auf die Schüler der Primarstufe.

In einem zweiten Teil wird eine Auswahl neutestamentlicher Texte für die Grundschule vorgestellt.

---

1) Wenn wir hier von einem "ganzheitlichen" Jesusbild sprechen, verstehen wir das im Gegensatz zu einer Behandlung der Jesustradition, die einzelne Züge des Wirkens Jesu unverbunden nebeneinander stehen läßt. Dann wird Jesus in seinem Wirken für die Schüler nicht anschaulich. Es geht uns also darum, die einzelnen Züge im Bild Jesu zu einer Gesamtheit zu integrieren, soweit das möglich ist. Man könnte auch von einem in sich "geschlossenen" Jesusbild sprechen. Jedoch ist dieser Ausdruck mißverständlich. Es geht nicht um ein Bild Jesu, das in dem Sinne geschlossen sein sollte, daß man keine neuen Züge an Jesus entdecken könnte oder sollte über die in dem entworfenen Bild hinaus. Darauf, daß das Jesusbild, das der RU heute für die Schüler zeichnet, immer vorläufig bleibt, wurde schon oben hingewiesen.

Sie haben die Form von Erzählvorschlägen, die sich entweder auf das 1./2. Schuljahr oder auf das 3./4. Schuljahr beziehen. Bei jedem Text wird angegeben, welche inhaltlichen Akzente hier gesetzt werden sollten, was die Schüler an dieser Geschichte lernen sollen. Für das 4. Schuljahr werden Vorschläge zur Behandlung christologischer Aussagen angefügt.

Es geht in diesem zweiten Teil nicht darum, fertige Unterrichtskonzepte für den gesamten Jesusstoff in der Grundschule zu liefern, sondern den Stoff zusammenzustellen, der sich für die Primarstufe eignet. Die Vorschläge zum Erzählen und die Gesichtspunkte, die herausgearbeitet werden sollten, sollen ein Beispiel dafür geben, wie man die vorausgegangenen theoretischen Überlegungen in Praxis umsetzen kann.

6.1. Theoretische Vorüberlegungen

6.1.1. Zum Ziel der Behandlung von Jesustradition im RU

Um das Ziel einer Behandlung der Jesusgeschichten zu bestimmen, greifen wir auf ein wichtiges Ziel des Religionsunterrichtes überhaupt zurück.[2] Es geht in

---

2) vgl. dazu Hartmann: Biblische Konkretionen, S. 19-21; Wullschleger: Anschauliche Christologie, S.71, 125; Baudler: Zur Frage nach dem Kriterium theologischen Erzählens, S. 153; Zilleßen: Orientierung an Jesus von Nazareth als Lernprozeß; ders.: Orientierung an Jesus von Nazareth im Religionsunterricht; Presler: Religionsunterricht zum Beginn der Grundschule, S. 268, 271; Grewel: Sachgemäßer Umgang mit der Überlieferung, S. 69; ders.: Orientierung aus Überlieferung, S. 28

diesem Fach darum, den Schülern Orientierung[3] zu ermöglichen. Gemeint ist hier Orientierung in einem umfassenden Sinne. Zwei Aspekte sind dabei entscheidend. Es geht zum einen um das Ziel und den Sinn menschlichen Lebens, des einzelnen, der unterschiedlichen menschlichen Gemeinschaften und der Menschheit als ganzer. Zum anderen geht es um den Maßstab für menschliches Handeln. Die Aufgabe, den Schülern in dieser doppelten Hinsicht Orientierung zu ermöglichen, erscheint um so dringlicher, als heute allgemeinverbindliche Normen und Wertvorstellungen weithin fehlen. Eltern und Lehrer sind vielfach nicht bereit oder in der Lage, den Kindern verbindliche Orientierungsmarken aufzuzeigen. Daß man diese Frage nach Orientierung des menschlichen Lebens nicht überspringen kann, zeigt sich unter anderem an dem Zulauf, den die Jugendreligionen haben. Immer mehr Menschen kommen heute zu der Meinung, daß materieller Wohlstand kein erfülltes Leben garantiere. Der Sinn menschlichen Lebens kann nicht im Konsum gesucht werden. Das Christentum bietet in seiner Botschaft eine Orientierung, die die Schüler kennenlernen sollten. Aufgabe des Religionsunterrichtes ist es deshalb, den Schülern die Fragen nach Ziel, Sinn und Maßstäben menschlichen Lebens und Handelns sowie christliche Antworten darauf bewußt und bekannt zu machen. Dabei kann es niemals darum gehen, den Schülern die christliche Sichtweise aufzuzwingen; nicht der Glaube der Schüler kann das Ziel des Un-

---

3) Mit "Orientierung" fassen wir in einer Art Sammelbegriff Maßstäbe, Normen, Werte, Zielvorstellungen zusammen, die es Menschen ermöglichen können, Sinn und Ziel ihres Lebens zu deuten und Leitlinien zu finden, an denen sie ihr Handeln ausrichten können.

terrichts sein, sondern das Verstehen dieser existentiellen Fragen und der christlichen Antworten darauf. Glaube ist immer Geschenk von Gott und damit unverfügbar. Im Unterricht kann es deshalb nur darum gehen, ein angemessenes Verständnis der christlichen Orientierung zu erschließen. Die Entscheidung für oder gegen diese christliche Sichtweise ist den Schülern offen zu halten.

Wenn es um Orientierung im christlichen Sinne geht, kann man diese nicht formulieren, ohne von Jesus zu sprechen. Aus seiner Predigt von der Gottesherrschaft wissen wir um das Ziel menschlichen Lebens: Gott hat den Menschen die Teilhabe an seinem Reich verheißen. Die Gottesherrschaft ist das verheißene Ziel[4] menschlichen Lebens sowohl für den einzelnen als auch für die Menschheit als ganze. Durch Jesus hat Gott die Menschen ermutigt und ermächtigt, schon jetzt so zu leben, wie es der Gottesherrschaft entspricht. Immer wieder leuchten für einzelne Menschen Antizipationen der Gottesherrschaft auf, die am Ende der Tage von Gott selbst endgültig herbeigeführt werden wird. In solchen Momenten erfüllten Daseins, in denen "ein Stück" vom Gottesreich, von der Ewigkeit Gottes, hereinbricht, braucht man nicht mehr nach dem Sinn des Lebens zu fragen, weil er einem unmittelbar als Geschenk zuteil wird. Auch das können wir von Jesus lernen, daß wir uns von Gott beschenken lassen mit

---

4) Wenn wir hier von "Ziel" sprechen, meinen wir damit nicht, daß wir das Leben im Reich Gottes inhaltlich objektiv beschreiben könnten; es geht nicht um ein Vorauswissen dessen, was dieses Ziel ausmacht. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Verheißung Gottes, die nur im Glauben ergriffen und antizipiert werden kann. (Vgl. dazu Tillich: Systematik III, S. 388, 424, 448; zum Reich Gottes als Ziel sowohl des individuellen Lebens als auch der Geschichte vgl. a.a.O., S. 446-477)

dem, was für unser Leben entscheidend wichtig ist. Wir brauchen unserem Leben nicht selbst einen Sinn zu geben, wir brauchen auch nicht ständig unsere eigene Bedeutung in Konkurrenz zu den anderen herauszustellen. Gott selbst spricht uns den Sinn unseres Lebens zu, so daß wir unsere Kräfte und Fähigkeiten den Menschen zugut einsetzen können, die unsere Hilfe brauchen. Damit sind wir bei der Frage nach dem Maßstab menschlichen Handelns. Eben das haben Menschen bis heute immer wieder von Jesus lernen können, daß unser Handeln nur von der Brüderlichkeit den anderen Menschen gegenüber bestimmt sein soll. Das Leben der anderen sollen wir in Obhut nehmen. Darin liegt der einzig verbindliche Maßstab.

Mit dem Ziel, den Schülern Orientierung zu ermöglichen, verbinden sich für die Behandlung von Jesusgeschichten im Religionsunterricht noch weitere Aufgaben. Wir haben in den ersten beiden Kapiteln dargestellt, daß elementar-menschliche Erfahrungen die hermeneutische "Brücke" für ein angemessenes Verständnis der Jesustradition bilden sollen, die es zugleich erlaubt, die Bedeutung Jesu für damalige und für heutige Menschen aufzuzeigen. Aufgabe des Unterrichtes ist es in diesem Zusammenhang, die Schüler zunächst einmal auf solche Erfahrungen aufmerksam zu machen. Das gilt insbesondere für den Bereich der Grundschule, weil den Kindern dieses Alters solche Erfahrungen meist noch nicht bewußt sind. Sie sollten ihnen in doppelter Form vor Augen geführt werden: Zum einen sollten die Schüler Erfahrungen wie die des Befreit-Werdens an Beispielen aus ihrer eigenen Umwelt kennenlernen, zum anderen sind diese Erfahrungen in den Jesusgeschichten aufzusuchen. Damit es aber nicht beim Nacherleben der Erfahrungen anderer Menschen bleibt, muß der Unter-

richt den Schülern die Möglichkeit eröffnen, eigene Erfahrungen dieser Art zu machen. Das richtet sich als Forderung an den Lehrer, der einen entsprechenden Unterrichtsstil pflegen muß. Wenn er die Jesusgeschichten mit seinen Schülern unter dem Leitgedanken der Befreiung zur Brüderlichkeit behandelt, darf er die Schüler in seinem Unterricht nicht unter Druck setzen, sondern sollte im Umgang mit ihnen etwas von der Freiheit und Brüderlichkeit spüren lassen, die wir von Jesus lernen können. Durch seinen Stil kann er bis zu einem gewissen Grade das "Klima" in seiner Klasse prägen, so daß auch das Verhalten der Schüler untereinander mit beeinflußt wird. Er sollte sich deshalb hüten, in der Klasse Leistungsdruck auszuüben, und die Konkurrenz der Schüler untereinander zu fördern. Vielmehr scheint ein Unterrichtsstil angemessen, der alle Schüler zu integrieren versucht, die Hilfsbereitschaft und gegenseitige Rücksichtnahme der Schüler fördert und frei genug ist, auch eigene Fehler einzugestehen. Das soll nicht heißen, daß im Religionsunterricht nicht Wissen vermittelt und Leistung erwartet wird wie in anderen Fächern auch. Wenigstens in diesem Fach müßte es jedoch gelingen, Schulstreß zu vermeiden, ohne deshalb auf Wissensvermittlung und Lernerfolg zu verzichten.

Mit den elementaren Erfahrungen, auf die der Unterricht aufmerksam machen und die er den Schülern ermöglichen soll, hängt ein weiterer Aspekt zusammen. Zugleich mit der Lösung dieser Aufgaben muß sich der Religionsunterricht darum bemühen, den Schülern sprachliche Mittel bereitzustellen, mit deren Hilfe diese Erfahrungen ausgedrückt werden können. Erst wenn die Kinder die Möglichkeit haben, mit diesen Erfahrungen auch sprachlich umzugehen, stehen ihnen diese als mögliche Deutekategorien zur Verfügung. Sie können dann eigene Erfahrungen wie

zum Beispiel die des Frei-Werdens als solche verstehen und einordnen.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt gehört in diesen Zusammenhang. Die Wirklichkeit, in der wir leben, ist mehrdimensional. Das gilt auch für die Sprache, die diese Wirklichkeit zu erfassen sucht. Sie redet oft in Bildern oder im Verweis. Auch darin ist eine wichtige Aufgabe des Religionsunterrichtes zu sehen, die Schüler mit der Mehrdimensionalität von Wirklichkeit und Sprache zumindest anfangsweise vertraut zu machen.[5]

6.1.2. Zum grundsätzlichen Ansatz der Jesusgeschichten

Wenn Jesus im Unterricht als derjenige dargestellt wird, an dem sich menschliches Leben entscheidend orientieren sollte, dann ist damit zugleich deutlich, daß ihm für einen Teil der heutigen Menschen einzigartige Bedeutung zukommt. Es fragt sich, wie diese Bedeutung angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann, ohne in die Fehler zu verfallen, die in den 60er Jahren gemacht wurden. Man hat damals die Bedeutung Jesu, wie sie sich in den christologischen Aussagen ausdrückt, meist so ausschließlich in den Vordergrund gestellt, daß der Mann aus Nazareth darüber aus dem Blick geriet. Jesus nahm für die

---

5) Für drei Aufgaben, die wir dem RU im Zusammenhang einer Behandlung der Jesustradition zugewiesen haben, lassen sich zusätzlich Märchen heranziehen. Sie können dazu helfen, auf menschliche Grunderfahrungen aufmerksam zu machen. Sie können die Ausbildung der sprachlichen Fähigkeiten zum Ausdruck solcher Erfahrungen unterstützen und den Schülern die Mehrdimensionalität von Wirklichkeit und Sprache nahe bringen. (Vgl. Perrar: Mit Märchen dem Leben zuhören, S. 26f) Wir meinen damit nicht, daß die Märchen an die Stelle der Jesustradition treten sollten, sie können jedoch zusätzlich behandelt werden, um die genannten Ziele des RU zu unterstützen.

Schüler dadurch häufig die Züge eines Zauberers an, der - weil er über besondere Fähigkeiten verfügte - alles konnte. Gerade in den ersten Schuljahren entsteht sehr leicht ein solches Bild vom Supermann, weil die Schüler noch dem magischen Denken verhaftet sind. Ein angemessenes Verständnis des Wirkens und der Bedeutung Jesu wird so aber gerade nicht erreicht, sondern vielmehr verstellt. Das zeigt sich in der Regel nicht in der Grundschulzeit, sondern erst dann, wenn die Schüler kritisch zu denken lernen. Der Zauberer Jesus wird dann meist zusammen mit den Märchengestalten als für das Alter der Schüler nicht mehr angemessen abgelehnt. Da ihnen ein Verstehen des Wirkens und der Bedeutung Jesu nicht ermöglicht wurde, lehnen diese Schüler dann etwas ab, das sie gar nicht wirklich kennen. Es findet hier also keine echte persönliche Stellungnahme zum christlichen Glauben statt, weil für eine Auseinandersetzung mit ihm die Grundlage fehlt. Diese Fehlentwicklung ist nur zu vermeiden, wenn der Religionsunterricht schon in der Grundschule ein angemessenes Verständnis Jesu anbahnt. Insbesondere dürfen keine Aussagen über Jesus gemacht werden, die einem späteren kritischen Nachfragen der Schüler nicht standhalten und dann zurückgenommen werden müssen.

Diese Schwierigkeiten sind in der Religionspädagogik gesehen worden. Einen wichtigen Vorschlag zu dieser Problematik macht Konrad im Anschluß an Stock.[6]

---

6) vgl. Konrad: das didaktische Prae des historischen Jesus vor dem kerygmatischen Christus; ders.: Christologie in der Grundschule; Stock: Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule

Er ist mit Stock der Meinung, daß ein solch unangemessenes Jesusbild dadurch entstanden sei, daß der Unterricht mit einem "von dem kerygmatischen Christusbild her geprägten Jesusbild"[7] gearbeitet hat. Das Entstehen falscher Vorstellungen läßt sich vermeiden, wenn der Unterricht das Bild, das er von Jesus zeichnet, vom historischen Jesus aus bestimmt sein läßt. Dabei kann es nicht um eine Trennung der beiden Ansatzpunkte gehen, darauf weist Konrad ausdrücklich hin[8], sondern um eine Akzentverschiebung vom hauptsächlich durch kerygmatische Vorstellungen bestimmten Jesusbild zu einem, das in erster Linie am historischen Jesus orientiert ist. Konrad spricht vom "didaktischen Prae des historischen Jesus" und versteht dieses Prae zeitlich.[9] Die Schüler müßten in der Grundschulzeit zunächst einmal Jesus als Menschen kennenlernen, der in Israel gewirkt hat, ohne daß Jesus von Anfang an durch christologische Formulierungen zu einem mythologischen Wesen werde. Diese Forderung ist wichtig. Gemeint ist damit jedoch andererseits nicht ein Bild, das in allen Einzelheiten belegt werden kann, sondern es geht um "Anliegen, Verhalten und Verkündigung Jesu, soweit sie sich als historisch wahrscheinlich (oder auch nur möglich) machen lassen"[10]. Dabei kann und soll die Bedeutung Jesu nicht ausgeklammert werden. Hier erweist es sich als hilfreich, die Erfahrungen der Menschen einzubeziehen, die Jesus begegnet sind. Dieses Vorgehen hatte sich uns ja schon aus hermeneutischen Gründen

---

7) Konrad: das didaktische Prae ..., S. 5

8) vgl. a.a.O., S. 6; ders.: Christologie ..., S. 38

9) Konrad: Das didaktische Prae ..., S. 6

10) ebenda; vgl. auch ders.: Christologie ..., S. 38

nahegelegt. Der Rückgriff auf die Erfahrungen ermöglicht es uns nun, die Bedeutung Jesu mit aufzunehmen, ohne aus dem Menschen einen Zauberer werden zu lassen. Haben die Schüler Jesus auf diese Weise in seinem Wirken und in seiner Bedeutung für bestimmte Menschen kennengelernt, so können auf dieser Grundlage christologische Aussagen besprochen werden. Auch unter der Voraussetzung, daß die Schüler das Wirken Jesu besprochen haben, genügt es nicht, solche Aussagen wie zum Beispiel die Hoheitstitel Jesu einfach für ihn zu benutzen. Da diese christologischen Vorstellungen unter anderen Denkvoraussetzungen als den unseren entstanden sind, müssen sie in ihrer Bedeutung geklärt werden, sonst werden sie allzu leicht mißverstanden. Wir sind der Meinung, daß man schon Schülern eines 4. Schuljahres das Verständnis anfangsweise erschließen kann[11], indem man die christologischen Vorstellungen als Ausdruck der Erfahrungen versteht, die Menschen damals in der Begegnung mit Jesus gemacht haben. Es soll den Schülern deutlich gemacht werden, daß die Menschen damals Bilder benutzt haben, um ihre Erfahrungen auszudrücken. Am besten geeignet für einen ersten Zugang sind solche christologischen Aussagen, die sehr früh entstanden und deshalb noch nicht so kompliziert sind wie weiter entwickelte dogmatische Vorstellungen wie zum Beispiel die Zwei-Naturen-Lehre. An einigen Hoheitstiteln ist der Zusammenhang zwischen den Erfah-

---

11) Während wir davon ausgehen, daß schon im 4. Schuljahr einige christologische Aussagen behandelt werden können, schlägt Konrad vor, im 1. bis 6. Schuljahr ein Jesusbild zu zeichnen, das am historischen Jesus orientiert ist. (vgl. Konrad: Das didaktische Prae ..., S. 6)

rungen der frühen Christen und den Vorstellungen, mit deren Hilfe sie sie ausdrückten, besonders gut aufzuzeigen. Auf diese Art und Weise kann den Schülern ein erster Zugang zum Verständnis Jesu und einiger wichtiger christologischer Aussagen eröffnet werden. Der Unterricht der folgenden Schuljahre kann daran anknüpfen, indem er neue Bedeutungsaspekte in den Blick nimmt, weitere christologische Vorstellungen aufarbeitet und neue Zugänge zum Verständnis des Wirkens und der Bedeutung Jesu eröffnet.

6.1.3. Das Erzählen im Religionsunterricht

Man wird - gerade im Unterricht der Grundschule - vielfältige Methoden und Medien einsetzen. Zur Behandlung der Jesusgeschichten bieten sich folgende Möglichkeiten an: Man kann die Geschichten darbieten, indem man sie erzählt oder als Hörspiel vorführt. Das Hörspiel kann aber auch mit der Klasse gemeinsam erstellt werden, so daß die Geschichte dabei erarbeitet wird. Zur Auseinandersetzung mit der Geschichte können ebenso das Rollenspiel oder das Spiel mit Handpuppen dienen. Auch das Malen ist gut geeignet wie andererseits auch das Betrachten und Deuten von Bildern, seien es solche von Künstlern oder aussagekräftige Fotografien. Schließlich kann eine Geschichte mit einem Lied in Verbindung gebracht werden.

So wichtig die methodische Vielfalt ist und so gute Möglichkeiten diese Methoden bieten, kommt doch dem Erzählen besondere Bedeutung zu. Die Gründe dafür liegen einerseits in sachlichen Voraussetzungen, andererseits in dem, was das Erzählen didaktisch und methodisch zu leisten vermag. Wir beginnen bei

den Überlegungen zur grundsätzlichen Bedeutung des Erzählens.[12] Im hermeneutischen Kapitel waren wir zu dem Ergebnis gekommen, daß in den neutestamentlichen Geschichten auf die Erfahrungen der Menschen in der Begegnung mit Jesus abzuheben sei. Wo es um solch elementar-menschliche Grunderfahrungen geht, ist man auf das Erzählen angewiesen. Solche existentiellen Erfahrungen können nicht auf dem Wege einer argumentativen Besprechung vermittelt werden - und das schon gar nicht bei Grundschülern. Wird von solchen Erfahrungen in Geschichten erzählt, so haben die Zuhörer die Möglichkeit, diese Erfahrungen mitzuerleben. Daß auf diese Weise Erfahrungen anderer Menschen vermittelt werden können, hängt mit der Eigenart von Erzählungen zusammen. Anders als Informationen wenden sie sich an den Menschen als ganzen.

---

12) vgl. dazu Baldermann: Der biblische Unterricht, S. 151-191; Stallmann: Hermeneutik und Didaktik, S. 207-221; Bochinger: Distanz und Nähe, S.13-57; Hartmann: Das Erzählen als Grundform der Evangelischen Unterweisung; Kegel: Vom Sinn und Unsinn, biblische Geschichten zu erzählen; Weinrich: Narrative Theologie; Metz: Kleine Apologie des Erzählens; Schilling: Narrative Theologie und Religionsunterricht; Rau: Leben - Erfahrung - Erzählen; Neidhart: Vom Erzählen biblischer Geschichten. In: Neidhart/Eggenberger: Erzählbuch zur Bibel, S. 15-113; Halbfas: Erfahrung und Sprache. Plädoyer für eine narrative Unterrichtskultur; Presler: Geschichten neu erzählen - neue Geschichten erzählen; Steinwede: Werkstatt Erzählen; Angermeyer: Die elementare Bedeutung biblischen Erzählens; Eicher: Gott - Sagen. Von der negativen Theologie zur Hermeneutik der Erzählung; Zirker: "Narrative" Geborgenheit in einer problematisierten Welt?; Pohlmann: Narrative Theologie in gegenwärtigen Lernsituationen; Jendorff: Erzählen im Religionsunterricht; Steinwede: Zu erzählen deine Herrlichkeit, S. 147-157; Grewel: Orientierung aus Überlieferung, S. 30f; ders.: Sachgemäßer Umgang mit Überlieferung, S. 75f; Wullschleger: Anschauliche Christologie, S. 114-133; Eggers: Religionsunterricht und Erfahrung, S. 164; Wegenast: Die Bibel im Unterricht, S. 265

Sie sprechen nicht so sehr seine kognitiven Fähigkeiten an, sondern vielmehr seine emotionalen Schichten. Die Hörer werden zur Stellungnahme herausgefordert. Hier zeigt sich ein Unterschied zur Information. Während die Erzählung den Menschen als ganze Person im Auge hat, wird er von der Information nur hinsichtlich einer bestimmten Funktion oder Rolle angesprochen. Die Information fordert ihn auch nicht zur Stellungnahme heraus, der Empfänger wird also nicht in die Sache hineinverstrickt wie bei einer Geschichte, sondern bleibt der Information gegenüber distanziert.

Gegen ein solches den Hörer fesselndes Erzählen könnte man Bedenken erheben.[13] Da ist zuerst ein grundsätzlicher Einwand, den wir bedenken müssen. Er fragt, ob das Erzählen nicht eine Kommunikationsform vergangener Tage sei, die heute als nicht mehr zeitgemäß gelten müsse. Wenn die Kommunikation heute weithin durch die Information bestimmt ist, ist Erzählen dann noch angemessen? Oder sollte man es auf Kinder im sogenannten Märchenalter beschränken? Hier ist nun auf die Feststellung zurückzugreifen, daß die richtungsweisenden Erfahrungen nicht als Informationen weitergegeben werden können, sondern daß dafür das Erzählen notwendig ist. Wenn Menschen heute im Anhören von Erzählungen nicht geübt sind, kann das kein Hinderungsgrund sein, ihnen dennoch Geschichten vorzutragen. Auf diese Weise müssen die Zuhörer wieder eingeübt werden in diesen Vorgang. Darin liegt unserer Meinung nach eine wichtige Aufgabe, die über den Zweck, Erfahrungen zu vermitteln, hinausgeht. Auf diese Weise sollte dem einseitig vorherrschenden

---

13) vgl. z.B. Zirker: "Narrative" Geborgenheit ...; Stallmann: Hermeneutik und Didaktik; Kegel: Vom Sinn oder Unsinn ...

Gebrauch von Informationen eine andere Kommunikationsform an die Seite gestellt werden, die eine nur einseitige Ausbildung menschlicher Kommunikationsmöglichkeiten zu verhindern helfen kann. Daher hat die Erzählung ihre Bedeutung gerade auch für heutige Menschen unabhängig von ihrem Alter. Dabei geht es gleichzeitig darum, sprachliche Möglichkeiten zum Ausdruck existentieller Erfahrungen bereitzustellen, wie wir das oben gefordert haben. Daß wir das Geschichten-Erzählen bei Grundschülern besonders pflegen werden,hängt nicht nur mit der Freude zusammen, die Kinder dieses Alters daran haben, sondern auch damit, daß in diesen Klassen ein Umgang mit Geschichten geschaffen werden soll, der auch dem zukünftigen Erwachsenen einen Zugang zum Erzählen und Hören von Geschichten ermöglichen soll. Allerdings kann diese Aufgabe nicht von der Grundschule allein geleistet werden, sondern auch die folgenden Schuljahre müssen an diesem Punkt mitarbeiten. Auf der Primarstufe kann für manche Einsichten wie zum Beispiel der, daß und warum auch eine erfundene Geschichte wahr sein kann, ein erstes Verständnis angebahnt werden.

Weiterhin hat man gegen das Erzählen geltend gemacht, daß ein großer Teil der neutestamentlichen Geschichten nicht auf historischen Fakten beruht, zumindest sei der tatsächliche historische Verlauf der Ereignisse nur in wenigen Fällen sicher zu erheben.[14] Das ist zweifellos richtig; von einer ganzen Reihe von Geschichten können wir annehmen, daß sie frei erfunden sind, so zum Beispiel bei den sogenannten Apophthegmata. Diese Feststellung sagt jedoch nichts über die Bedeutung einer Geschichte. Auch mit Hilfe einer erfundenen Erzählung können

---

14) vgl. Stallmann, a.a.O., S. 208

gültige Erfahrungen vermittelt werden.[15] Es geht ja eben um diese richtungsweisenden Erfahrungen, die Menschen im Umgang mit Jesus gemacht haben, und nicht um vergangene Ereignisse, die es vor dem Vergessen zu bewahren gälte. Um diese Erfahrungen deutlich zu machen, genügt ein geschichtsmögliches Bild Jesu und seines Wirkens.

Mit diesem letzten Bedenken hängt ein weiterer Einwand zusammen. Stallmann weist darauf hin, daß die neutestamentlichen Texte kerygmatischen Charakter haben, das gegenwärtige Herrsein Jesu Christi zum Ausdruck bringen wollten, nicht aber vergangene Ereignisse in Erinnerung halten sollten.[16] Dem ist zuzustimmen. Auch uns geht es ja nicht um vergangene Ereignisse, sondern um die Bedeutung Jesu, die sich in den neutestamentlichen Texten ausdrückt. Die Frage nach den Erfahrungen der betroffenen Menschen soll uns diese Bedeutung erschließen helfen. Indem wir auf die Erfahrungen abheben, wollen wir gerade das kerygmatische Anliegen der neutestamentlichen Texte verständlich machen. Stallmann räumt ein, daß man neutestamentliche Geschichten erzählen könne, dabei müsse man sich jedoch klar machen, daß man in diesen Erzählungen nie erkennen könne, daß Gott gehandelt habe, wie das in den Geschichten vorausgesetzt sei.[17] Auch hierin ist ihm zuzustimmen. Wir haben ja schon oben[18] darauf hingewiesen, daß das Handeln Gottes immer in der Vermittlung durch Menschen bleibt und nie direkt zugänglich ist. Wenn wir Jesusgeschichten erzählen, gehen wir mit den neutestamentlichen Autoren davon aus, daß einige Menschen in der Begegnung mit Jesus das Handeln Gottes erfahren haben, andere

---

15) Daß das Erzählen Erfahrungen vermitteln kann, meint auch Stallmann. (vgl. a.a.O., S. 209)

16) vgl. a.a.O., S. 208

17) vgl. a.a.O., S. 211

18) vgl. S. 19

nicht. Wir können den Schülern nur deutlich machen, daß einigen Menschen durch den Mann aus Nazareth offenbar solche Erfahrungen des Betroffenwerdens von Gott zuteil geworden sind. Ihre Deutung des Ereignisses als Handeln Gottes können wir den Schülern nicht beweisen, nicht aufzwingen. Das ist ja auch nicht das Ziel der Behandlung solcher Texte. Ob der Schüler den neutestamentlichen Zeugen folgt und das Wirken Jesu auch als Handeln Gottes versteht, ist unverfügbar, denn hier handelt es sich um die Glaubensentscheidung. Der Glaube der Schüler kann aber niemals Ziel des Unterrichtes sein. Hier geht es vielmehr darum, mit diesen Erfahrungen Handlungs- und Deutemodelle bekannt zu machen, von denen Christen ihr Leben bestimmen lassen. Wie sich der einzelne Schüler dazu stellt, muß ihm offengehalten werden.

Wenn wir das Erzählen so stark in den Vordergrund stellen, soll das andererseits nicht heißen, daß es genügen würde, den Schülern eine Jesusgeschichte anschaulich zu erzählen. Im Unterricht wird es immer nötig sein, das Gehörte zu besprechen und dabei Schwerpunkte herauszuarbeiten. Neben dem Unterrichtsgespräch bieten sich noch eine Reihe anderer Möglichkeiten, um die Geschichten durchzuarbeiten und zu vertiefen. Wir haben oben schon darauf hingewiesen. Man sollte jedoch die Möglichkeiten einer solchen Besprechung auch nicht überschätzen. Hierbei wird vorwiegend rational gearbeitet im Gegensatz zur Erzählung, die ja in erster Linie die emotionalen Schichten des Hörers anspricht. In diesem kognitiven Vorgehen liegt zugleich die Schwäche, denn der emotional bestimmte Eindruck aus der Erzählung wirkt viel nachhaltiger als alle nachträglichen Erklärungen und Besprechungen. Das heißt also, daß die Geschichte selbst schon alle wesentlichen Aspekte enthalten muß und zwar in einer verantwortbaren Form. Es ist wenig wirkungsvoll, miß-

verständliche Aussagen der Erzählung auf rationalem Wege zu korrigieren. Dennoch behält das Aufarbeiten einer Geschichte seinen Sinn, weil hier Wichtiges gefestigt und vertieft werden kann.

Wir haben bisher aufgezeigt, was eine Erzählung zu leisten vermag. Dabei ist uns das Vermitteln von Erfahrungen besonders wichtig. Wir fragen nun genauer: Was geschieht eigentlich, wenn durch eine Geschichte Erfahrungen vermittelt werden? Bei einer guten Erzählung werden die Zuhörer so gefesselt, daß sie sich mit einer der Personen, die in der Geschichte vorkommen, identifizieren.[19] Häufig ist es der Held, mit dem sich die Hörer verbinden, in dessen Rolle sie schlüpfen und dessen Tun sie miterleben. Aber auch eine andere Figur kann zur Identifikation einladen. Durch ein solches Sich-Hineinversetzen in Personen einer Geschichte kann das Kind Erfahrungen mitvollziehen, ohne ihre oft schweren Folgen in der Realität tragen zu müssen. "Damit nimmt es spielerisch Ernst-Situationen vorweg, die es vorläufig noch nicht bewältigen kann."[20]

Die Erzählung soll den Schülern Erfahrungen vermitteln, Identifikation ermöglichen. Es soll im folgenden um die Voraussetzungen gehen, die erfüllt sein müssen, wenn eine Geschichte diese Ziele verwirklichen soll.[21] Die wichtigste Forderung in diesem Zusammenhang ist die nach Anschaulichkeit. Nur wenn die Situation und die Hauptpersonen der Geschichte anschaulich geschildert werden, kann der Zuhörer "mitspielen",

---

19) vgl. dazu Neidhart: Erzählbuch, S. 19-24; Grewel: Sachgemäßer Umgang mit Überlieferung, S. 76; ders.: Orientierung aus Überlieferung, S. 30; s. auch Metz: Kleine Apologie des Erzählens, S. 335

20) Neidhart, S. 22 (Hervorhebung getilgt)

21) Zur Frage, wie man eine solche Erzählung gestaltet, vgl. Neidhart, S. 37-84

indem er in die Rolle einer der Beteiligten schlüpft. Das heißt nicht, daß der Lehrer die Geschichte an allen Stellen breit ausmalen soll, sondern er muß die ausführliche Schilderung gezielt einsetzen. Er wird weder Nebenschauplätze der Handlung noch Randfiguren der Geschichte breit darstellen, sondern die wichtigen Situationen und die Hauptpersonen. Dabei ist darauf zu achten, daß jede Erzählung verschiedene Identifikationsangebote enthalten soll, damit der Schüler nicht auf eine Sichtweise festgelegt wird. Man sollte deshalb nicht nur solche Menschen, die Jesus positiv gegenüberstanden, so darstellen, daß sie zur Identifikation einladen, sondern auch Gegner Jesu wie zum Beispiel Schriftgelehrte oder Pharisäer. Diese dürfen also nicht so im Schwarz-weiß-Schema erscheinen, wie das im Neuen Testament oft der Fall ist, sondern ihre Ablehnung Jesu muß als mögliche Haltung erscheinen, die ebenso zu akzeptieren ist wie die Zustimmung zu ihm. Durch die Identifikation mit einem Gegner kann sich der Schüler von Jesus und seinem Anliegen distanzieren. Auf diese Weise wird ihm also die eigene Stellungnahme offengehalten. Wer jedoch so erzählt, daß nur Freunde Jesu zur Identifikation einladen, verwehrt den Schülern die Möglichkeit der eigenen Stellungnahme.

Wir haben gesagt, daß die Hauptpersonen der Geschichte so dargestellt werden sollen, daß ihr Verhalten nachvollzogen werden kann. Dieses psychologische Verständlich-Machen, Motivieren, lehnt Neidhart ab, wo es um das Handeln Gottes oder Jesu geht.[22] In bezug auf das Tun Gottes hat er mit seiner Ansicht sicherlich recht. Der Mensch ist nicht in der Lage, Gottes Handeln zu durchschauen, so daß er seine Motive erkennen könnte. Letztlich würde das nur

---

22) vgl. a.a.O., S. 43-45

dazu führen, Gott auf bestimmte Züge festzulegen, die man aus seinem bisherigen Umgang mit den Menschen meint feststellen zu können. Dabei würde jedoch verkannt, daß Gott immer wieder neu, immer wieder anders an den Menschen handelt. Wir können also immer nur Aussagen darüber machen, wie wir Gott in einer bestimmten Situation erfahren haben. Aus der Reihe von Erfahrungen durch die Generationen hindurch zeigt sich zwar als eine bleibende Tendenz des Handelns Gottes, daß er sich den Menschen immer wieder gnädig zuwendet. Darüber hinaus läßt sich jedoch keine Aussage über die Art seines Handelns ableiten und schon gar nicht eine Aussage über sein Wesen.

Die Frage stellt sich jedoch anders in bezug auf Jesus und sein Verhalten, da wir es hier mit einem Menschen zu tun haben. Dennoch will Neidhart auch bei ihm darauf verzichten, sein Handeln verständlich zu machen, so daß Jesus in den von ihm erzählten Geschichten als der ganz Andere, der Fremde, erscheint. Dafür gibt Neidhart zwei Gründe an. Zunächst weist er darauf hin, daß wir keine historisch gesicherten Kenntnisse über die Motive und das Selbstbewußtsein Jesu haben, was ja nicht zu bestreiten ist. Ein zweiter wichtiger Grund kommt für ihn hinzu. Im Neuen Testament wird von Jesus erzählt, um zu zeigen, daß in ihm Gott selbst gehandelt hat. Neidhart ist der Meinung, daß dieses Anliegen besser wahrgenommen werden könne, wenn man Jesu Handeln nicht motiviere, sondern ihn als den ganz Fremden erscheinen lasse, der so auf das Wirken Gottes hinweise. In diesem Punkt teilen wir Neidharts Meinung nicht. Zwei Gründe sprechen unserer Ansicht nach dagegen. Zum einen schließt der Verzicht auf ein Motivieren des Verhaltens Jesu die Möglichkeit einer Identifikation der Schüler mit ihm aus. Mit einer Person, die fremd und letztlich unverständlich bleibt,

kann sich kein Grundschulkind identifizieren. Das heißt aber, daß den Schülern ein Zugang zu Jesus und seinem Anliegen verstellt wird. Es wird ihnen eine Möglichkeit genommen, Jesus zuzustimmen, sich ihm anzuschließen. Die Zugangsmöglichkeit ist im Unterricht aber ebenso offenzuhalten wie andererseits die Möglichkeit der Ablehnung Jesu und seiner Botschaft. Aus diesem Grund ist es unerläßlich, daß auch das Handeln Jesu als nachvollziehbares dargestellt wird. Das soll ja nicht heißen, daß man in jeder Geschichte die Gefühle Jesu ausbreiten müßte. Aber aus dem, was wir über das Wirken und das Anliegen Jesu erheben können, läßt sich zum Beispiel sagen, daß er offenbar für die Situation der Menschen, die ihm begegneten, einen offenen Blick hatte. Jesus hat wohl keine Angst gehabt vor Gott und auch nicht vor den Menschen, beispielsweise den führenden Kreisen in Jerusalem; er hat sich durch die öffentliche Meinung in seinem Tun nicht beeinflussen lassen. Solche Züge im Verhalten Jesu sollen anschaulich dargestellt werden. Es geht also darum, eine Identifikation mit Jesus zu ermöglichen, ohne daß dabei das Handeln Jesu in allen Einzelzügen psychologisch breit ausgemalt werden sollte. Vor allem bei dem Selbstbewußtsein Jesu ist größte Zurückhaltung geboten.

Nur unter der Voraussetzung, daß auch das Handeln Jesu motiviert werden darf, läßt sich ein anderes wichtiges Anliegen verwirklichen, das mit dem Erzählen zusammenhängt. Die einzelnen Geschichten müssen so gestaltet werden, daß ein ganzheitliches Bild von Jesus und seinem Wirken entsteht. Die einzelnen Perikopen sollten deshalb nicht unverbunden nebeneinander stehen bleiben. Ein ganzheitliches Jesusbild ist aus didaktischen Gründen erforderlich. Es gilt auch hier wieder, daß eine Identifikation der Schüler mit Jesus nicht möglich ist, wenn das Jesusbild aufge-

splittert bleibt. Der Verzicht auf ein ganzheitliches Bild würde also wiederum zur Folge haben, daß den Schülern ein Zugang zu Jesus und seinem Wirken verbaut wird. Dem könnte man entgegenhalten, daß es nicht möglich sei, ein solches ganzheitliches Jesusbild zu zeichnen, da uns dazu die Voraussetzungen fehlten. Unser historisch gesichertes Wissen über Jesus und sein Wirken sei zu gering, um daraus ein solches Bild zu entwerfen. Vor allem fehlten uns Erkenntnisse über eine innere Entwicklung Jesu. Obgleich diese Feststellungen alle zutreffen, scheinen sie uns kein Gegenargument darzustellen. Uns geht es nicht um ein historisch gesichertes Bild vom irdischen Jesus und seiner inneren Entwicklung, sondern uns geht es um ein Jesusbild, das die Bedeutung, die dieser Mann für heutige Menschen haben kann, aufzeigt. Das heißt nicht, daß unser Jesusbild von den wenigen historisch gesicherten Ergebnissen über das Leben Jesu absehen dürfte. Sie sind selbstverständlich zu berücksichtigen. Darüber hinaus ist das Jesusbild so zu gestalten, daß es die Bedeutung des Mannes aus Nazareth im Hinblick auf die Fragen und Probleme heutiger Menschen aufzeigt. Zum anderen wollen wir uns leiten lassen von den elementarmenschlichen Grunderfahrungen, die Menschen in der Begegnung mit Jesus gemacht haben und die bis heute gültig sind. Wir haben im 4. Kapitel diese Erfahrungen im Hinblick auf heutige Menschen unter einem doppelten Gesichtspunkt akzentuiert: Es ging einerseits um die Freiheit, die Menschen in der Begegnung mit Jesus oder durch die Verkündigung von ihm ermöglicht worden ist, und andererseits um die Brüderlichkeit, zu der diese Freiheit befähigt und verpflichtet. Dieser doppelte Aspekt kann als Leitgedanke bei der Gestaltung eines ganzheitlichen Jesusbildes dienen. Das so gewonnene Bild ist zeitbedingt, so daß es im-

mer wieder nötig sein wird, einen neuen Entwurf zu wagen. Der Religionslehrer, der für seine Schüler ein solches Bild zeichnet, tut nichts anderes als die neutestamentlichen Schriftsteller. Auch sie haben ja ihr Jesusbild im Hinblick auf ihre jeweilige Gemeinde gestaltet. Dann ist dem Lehrer auch dieselbe Freiheit im Umgang mit der neutestamentlichen Tradition zuzubilligen, wie sie die Evangelisten für sich beansprucht haben.[23]

6.1.4. Zur Frage der Textauswahl für die Primarstufe

Nachdem wir die Möglichkeiten abgesteckt haben, die das Erzählen im Unterricht der Grundschule bietet, muß noch eine letzte wichtige Frage bedacht werden. Es geht darum, welche Texte des Neuen Testaments sich für eine Behandlung in der Grundschule eignen. Manche Religionspädagogen möchten sich auf solche Perikopen beschränken, die so vom Auftreten Jesu erzählen, wie es den Ergebnissen der historischen Forschung entspricht. Christologische Geschichten[24] sollten ihrer Meinung nach erst in späteren Schul-

---

23) vgl. dazu Zahrnt: Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung, S. 116f; Neidhart: Erzählbuch, S. 30-32, 60; Grewel: Sachgemäßer Umgang mit Überlieferung, S. 75; ders.: Orientierung aus Überlieferung, S. 31; anders Baldermann: Der biblische Unterricht, S. 158f; ders.: Biblische Didaktik, S. 24f; Steinwede: Zu erzählen deine Herrlichkeit, Nachwort, S.149-151; ders.: Werkstatt Erzählen, S. 16

24) Unter "christologischen" Geschichten verstehen wir solche, in denen die Bedeutung Jesu, die mit Hilfe von Bildern ausgedrückt ist, im Vordergrund steht im Gegensatz zu Texten, die vom Wirken Jesu erzählen. Wir rechnen zum Beispiel folgende Perikopen dazu: Die Taufe Jesu, Die Versuchung Jesu, Die Verklärung Jesu, Die Geschichten um die Geburt Jesu (Mt 1;2; Lk 1;2), Die Ostergeschichten und die Himmelfahrtsgeschichte.

jahren behandelt werden, wenn die Schüler mit einem differenzierteren Denkvermögen bessere Voraussetzungen dafür mitbringen. Wer sich nach diesem Kriterium richten will, muß konsequenterweise nicht nur Texte wie die Verklärungsgeschichte ausklammern, sondern auch die Wundergeschichten, die Oster- und die Weihnachtsgeschichten. Es fragt sich jedoch, ob ein solches Vorgehen sinnvoll ist. Auch wenn der Unterricht die Behandlung solcher schwierig zu verstehender Perikopen vertagt, heißt das nicht, daß die Schüler sie nicht auf anderem Wege kennenlernen, zum Beispiel aus Kinderbibeln. Dabei ist dann erst recht nicht gesichert, daß ihnen ein angemessenes Verständnis ermöglicht wird. Deshalb scheint es uns wichtig, diese Texte im Unterricht sinnvoll zu erschließen, damit sich nicht Mißverständnisse festsetzen, die in späteren Jahren nur schwer zu korrigieren sind.

Das kann andererseits aber nicht heißen, daß mit den Schülern alle neutestamentlichen Jesusgeschichten behandelt werden sollten. Wir wollen die Frage nach Auswahlkriterien zu beantworten suchen, indem wir von dem Ziel ausgehen, das der RU bei der Behandlung der Jesustradition verfolgt. Das Hauptziel haben wir in dem Orientierungsangebot gesehen, das sich mit dem Mann aus Nazareth verbindet. Seine Art, Menschsein zu verwirklichen, kann auch für heutige Menschen Orientierung bieten. Inhaltlich haben wir das, was für heutige Menschen zur Orientierung an Jesus wichtig sein kann, entfaltet, indem wir im 4. Kapitel ein Jesusbild für unsere Zeit entworfen haben. Die wesentlichen Züge dieses Bildes sollten im Unterricht deutlich werden. Mit Hilfe des Jesusbildes treffen wir also eine Auswahl aus den neutestamentlichen Texten und akzentuieren diese für den Unterricht. Wir stellen im folgenden wichtige

Züge dieses Jesusbildes zusammen und ordnen ihnen Texte zu, an denen sie unserer Meinung nach erarbeitet werden können. Da die neutestamentlichen Geschichten zum Teil mehrere dieser Aspekte enthalten, können sie auch bei unterschiedlichen Zügen des Jesusbildes genannt werden. Umgekehrt gilt, daß die Aspekte, denen die Texte hier zugeordnet sind, die Aussagen der Geschichten nicht erschöpfen. Es geht hier um eine Akzentuierung einzelner Aussageaspekte für die Schüler.

Ein besonders wichtiger Zug im Jesusbild ist die Befreiung, die einige Menschen durch den Mann aus Nazareth erfahren haben. Zum Beispiel hat Jesus Zöllner aus ihrer Außenseiterstellung befreit, er hat Menschen von Krankheiten befreit und von der Angst vor dem strafenden Gott, die sich oftmals damit verband (Die Berufung des Levi, Das Zöllnergastmahl, Die Heilung des blinden Bartimäus, Die Heilung des Gelähmten, Zachäus, Das Ährenausraufen am Sabbat). Mit diesem ersten Zug hängt ein zweiter eng zusammen. Jesus hat gezeigt, daß Gott wie ein liebender Vater für die Menschen ist (Die Geschichte vom verlorenen Sohn, Die Geschichte vom verlorenen Schaf, Die Kindersegnung, Die Heilung des Gelähmten). Nicht nur von der Liebe Gottes hat Jesus gesprochen, sondern auch von der Gottesherrschaft, die nahe bevorsteht. Er hat dazu ermutigt, schon jetzt so zu leben, wie es dem Gottesreich entspricht (Johannes, der Täufer, und Jesus). Indem er sich den Menschen zugewendet hat, hat er ihnen die Gottesherrschaft schon zugelebt (Alle Geschichten, die von der Zuwendung Jesu zu Menschen erzählen; Jesus steht nicht im Bunde mit Beelzebub Lk 11,14-23). Der zweite Schwerpunkt des von uns gezeichneten Jesusbildes liegt in der Forderung nach Brüderlichkeit, die aus der von Gott geschenkten Freiheit erwächst. Jesus hat deutlich

gemacht, wie Menschen brüderlich miteinander umgehen sollen (Die Fußwaschung, Die Geschichte vom verlorenen Sohn, Die Geschichte vom barmherzigen Samariter). Jesus hat in seiner Predigt auch Beispiele für verweigerte Brüderlichkeit gebracht (Vom Pharisäer und Zöllner im Tempel, Der Schalksknecht, Jesus und die Ehebrecherin, Die Geschichte vom verlorenen Sohn, Die Geschichte vom reichen Kornbauern). Die bisher aufgeführten Züge des Jesusbildes hatten mit dem Wirken Jesu zu tun. Zu seinem Bild gehört auch sein Schicksal. Auch davon ist im Unterricht zu sprechen. Für die Schüler muß deutlich werden, daß Jesus Feinde hatte (Andeutend in der Geschichte vom Zöllnergastmahl, Die Geschichte vom verlorenen Schaf, Vom Ährenausraufen am Sabbat, Jesus steht nicht im Bunde mit Beelzebub, Der Einzug in Jerusalem). Von anderen wurde er mißverstanden (Die wahren Verwandten Jesu, Der Einzug in Jerusalem, Der Verrat des Judas). Jesus wurde von den jüdischen Behörden verhaftet und von den Römern als politischer Aufrührer hingerichtet. Auch das muß in der Schule behandelt werden.

Wir haben mit dem Jesusbild ein inhaltliches Auswahlkriterium angewendet. Es ist nun zu fragen, ob ein Teil der neutestamentlichen Texte aufgrund seines literarischen Charakters als ungeeignet erscheint. Zwei Textgruppen könnten von ihrer Form her Schwierigkeiten bereiten, die Wundergeschichten und die christologischen Geschichten. Wir beginnen mit den Wundergeschichten.[25] Sie lassen sich auf der Primarstufe behandeln, wenn man wieder die Erfahrungen der der Betroffenen in den Blick nimmt. Diese Texte be-

---

25) Zum sinnvollen Umgang mit Wundergeschichten im RU vgl. Neidhart: Erzählbuch, S. 85-103; Grewel: Wundergeschichten im Religionsunterricht, S. 2-8

richten von Menschen, die ein Geschehen als Wunder erfahren und gedeutet haben. Sie haben ein Ereignis als Handeln Gottes erfahren. Eben dadurch ist das Wunder charakterisiert, daß es sich um ein Geschehen handelt, das unverhofft eine Wende zum Guten bringt und von dem betroffenen Menschen als Handeln Gottes erfahren wird, nicht jedoch dadurch, daß ein Naturgesetz durchbrochen wird. Daß ein Geschehen ein Wunder sei, ist damit eine subjektive Deutung, nicht eine Tatsache, die objektiv aufzuweisen wäre. Diese Deutung des Betroffenen ist also keineswegs zwingend. Andere Menschen lehnen die Einordnung als Wunder oft ab und nennen dasselbe Geschehen einen glücklichen Zufall. Auch die Wunder Jesu wurden nach den neutestamentlichen Erzählungen von einigen Zeitgenossen in Zweifel gezogen, man hat Jesus sogar unterstellt, er habe seine Wundertaten mit Hilfe widergöttlicher Mächte gewirkt (vgl. Lk 11,15 par.). Auch diese Ablehnung, ein Ereignis als Wunder zu deuten, muß bei der Besprechung solcher Texte im Unterricht für die Schüler als mögliche Haltung deutlich werden. Das ergibt sich schon aus unserer Forderung, den Schülern die eigene Stellungnahme offenzuhalten. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines differenzierten Identifikationsangebotes in den Wundergeschichten. Auch unsere erste Überlegung, die in Wundergeschichten nach den Erfahrungen der betroffenen Menschen fragen will, hat Konsequenzen für die Darstellung solcher Erzählungen. Nicht das Geschehen als eines, das den Rahmen der uns bekannten Naturgesetze sprengt, darf im Vordergrund stehen, sondern der Mensch oder die Menschen, die ein Wunder erfahren haben. Wir verzichten für die Primarstufe allerdings auf Texte wie die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus, wo die mirakelhaften Züge außerordentlich gesteigert sind (vgl. Jh 11,17.39).

Die christologischen Geschichten, die in Bildern die Bedeutung Jesu aussagen, werden leicht mißdeutet, indem diese Bilder wörtlich genommen werden. Trotz dieser Schwierigkeit kann in der Grundschule ein erstes angemessenes Verständnis eröffnet werden. Das setzt allerdings voraus, daß man am Anfang der Behandlung der Jesustradition auf solche Geschichten verzichtet und statt dessen mit Texten vom Wirken Jesu beginnt, um nicht erst das Bild vom Zauberer Jesus entstehen zu lassen. Haben die Schüler das Wirken Jesu kennengelernt, kann man zur Erarbeitung der christologischen Geschichten darauf zurückgreifen. Von den Erfahrungen aus, die Menschen in der Begegnung mit Jesus gemacht haben, lassen sich dann die Aussagen über die Bedeutung dieses Mannes inhaltlich füllen. Wir verdeutlichen das am Beispiel der lukanischen Weihnachtsgeschichte, in der Jesus - unter anderem - als der Messias gezeichnet wird. Der Messias wurde als ein König erwartet, der Gottes Willen erfüllen und für die Einhaltung der göttlichen Gebote im ganzen Land sorgen würde. Im Hinblick auf das Wirken Jesu könnte mit der Klasse überlegt werden, ob Jesus als König aufgetreten ist, ob er Gottes Willen erfüllt hat und wenn ja, ob er das in der Weise getan hat, wie das im Judentum seiner Zeit erwartet wurde. An Beispielen vom Wirken des Mannes aus Nazareth sollte aufgezeigt werden, wie Jesus den göttlichen Willen erfüllt hat. Die Weihnachtsgeschichte wird in einer solchen Bearbeitung bewußt als Bild aufgefaßt, mit dessen Hilfe die Bedeutung Jesu dargestellt ist. Eine solche Auslegung sollte unserer Meinung nach im 4. Schuljahr vorgenommen werden, wenn die Schüler schon eine Reihe von Jesusgeschichten kennengelernt haben und damit bessere Voraussetzungen mitbringen als Kinder der 1. oder 2. Klasse, die noch nicht so viel Jesusstoff besprochen haben. Eine

Ausnahme haben wir in der unten folgenden Zusammenstellung von Erzählvorschlägen vorgesehen. Die lukanische Weihnachtsgeschichte sollte - bevor sie gegen Ende der Grundschulzeit in der soeben skizzierten Weise betrachtet wird - schon einmal im 1./2. Schuljahr erzählt werden. Aber auch hier gilt, daß Beispiele des Wirkens Jesu bereits aus der vorhergehenden Unterrichtsarbeit bekannt sein müssen. Die Geburtsgeschichte kann dann so dargestellt werden, daß die frohe Botschaft an die Hirten, die Ankündigung des erwarteten Erlösers, in den Vordergrund tritt.

Wir können hier nicht für jede Geschichte einzeln begründen, warum wir sie ausgewählt haben und dazu aufzeigen, warum wir manche Texte nicht für den Unterricht vorgesehen haben, obwohl der Leser sie vielleicht erwartet hätte. Das würde zu weit führen. Die Hinweise für die herauszuarbeitenden Gesichtspunkte, die jedem Erzählvorschlag beigefügt sind, zeigen, was uns an den einzelnen Texten wichtig erscheint. Wir wollen zum Schluß aber noch auf die Ostergeschichten eingehen, weil ihr angemessenes Verständnis ein wichtiges Anliegen des RU sein muß. In unsere Auswahl haben wir nur Erscheinungsgeschichten aufgenommen, weil an ihnen die Erfahrungen der Jünger, deren Wandel von Hoffnungs- und Mutlosigkeit zu engagierten Vertretern der Sache Jesu, gut verdeutlicht werden kann. Die Tradition vom leeren Grab ist dafür nicht geeignet. Hier würde die Frage nach der Historizität bei einer unterrichtlichen Behandlung in den Vordergrund treten. Sie hilft für ein angemessenes Verständnis dessen, was Auferweckung Jesu meint, nicht weiter. Das läßt sich besser an dem Wandel der Jünger zeigen.

6.2. Erzählvorschläge für die Grundschule

Bevor wir die Erzählbeispiele aufführen, wollen wir einige Hinweise dazu vorwegschicken. Für alle Texte gilt, daß die Reihenfolge nicht beliebig ist, sondern daß wir vorschlagen, die Geschichten in der Anordnung zu behandeln, die wir angegeben haben. Das schließt nicht aus, daß an der einen oder anderen Stelle die Reihenfolge geändert werden kann. Es gibt jedoch Texte, die sich nicht ohne weiteres an einer anderen Stelle behandeln lassen. Das sind im 1./2. Schuljahr der Text "Jesus - der Christus" und der Erzählkomplex "Die Geburt des Kindes". Für das 3./4. Schuljahr liegt der grobe Aufbau fest: Das Wirken Jesu - Passion und Tod - die Ostergeschichten - vom Leben der frühen Christen - christologische Vorstellungen und Geschichten. Umstellungen könnten nur im Bereich der Erzählungen vom Auftreten Jesu vorgenommen werden. Hier sollte jedoch die Reihenfolge "Herr M." - "Die Heilung des Gelähmten" - "Der Vater mit den zwei ungleichen Söhnen" beibehalten werden, weil jeweils die vorhergehende(n) Geschichte(n) Einsichten eröffnet, die in der folgenden zum besseren Verständnis vorausgesetzt werden sollten. Der Behandlung des Jesusstoffes im 3./4. Schuljahr muß eine Unterrichtsreihe zur Umwelt des Neuen Testaments vorausgehen, die folgende Inhalte erarbeitet: Die Lebensverhältnisse in Palästina, die Gruppen innerhalb des Judentums (Pharisäer, Zeloten, Schriftgelehrte, Sadduzäer), die soziale Lage der Armen und Außenseiter, der Tempel und seine Bedeutung, der Synagogengottesdienst, der Sabbat, das Pssahfest und die Messiaserwartungen. Auch hier gilt wieder, daß unser Vorschlag nicht die einzig angemessene Möglichkeit darstellt. Es ist auch denkbar, die einzelnen Sachverhalte aus der neutestamentlichen Umwelt je-

weils vor der Jesusgeschichte zu besprechen, für die sie vorauszusetzen sind. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, die Informationen zur Umwelt in die Jesusgeschichten zu integrieren.[26] Wir haben uns dafür entschieden, die Themen aus der Zeitgeschichte vorweg zu behandeln, um so eine größere Geschlossenheit des Jesuslehrganges selbst zu erreichen. Dadurch entsteht für die Schüler leichter ein ganzheitliches Jesusbild.

Die Erzählvorschläge sind entweder für das 1./2. Schuljahr oder für das 3./4. Schuljahr konzipiert, weil die Verstehensmöglichkeiten der Schüler auf diesen beiden Stufen recht unterschiedlich sind, während die Differenz zwischen 1. und 2. zum einen, zwischen 3. und 4. Schuljahr zum anderen nicht so groß ist. Für die 1./2. Klasse haben wir Texte beziehungsweise Erzählversionen vorgesehen, die leichter zugänglich sind. Damit ist jedoch gegeben, daß die Perikopen kaum in all ihren Aspekten ausgeschöpft werden können. Auch bei der Aufteilung der Geschichten auf die beiden Altersstufen der Grundschule ist nicht an ein starres Schema gedacht. Zum Beispiel kann die Geschichte vom verlorenen Sohn schon im 1./2. Schuljahr behandelt werden. Dabei gehen allerdings wichtige Aspekte verloren, deshalb haben wir den Text für die 3./4. Klasse vorgesehen.

---

26) Ein gelungenes Beispiel dafür liefern Wullschleger, Ruth und Otto: Neue Jesusgeschichte. Hier wird so erzählt, daß gleichzeitig ein ganzheitliches Jesusbild entsteht. Der Preis für diese Geschlossenheit des Lehrganges ist der, daß es kaum möglich ist, einzelne Jesusgeschichten herauszulösen und in einen anderen Lehrgang zu übernehmen. Wir konnten auch deshalb auf keinen von Wullschlegers Vorschlägen zurückgreifen, weil sie ein anderes Jesusbild als wir zeichnen. Für Grundschullehrer könnte eine Schwierigkeit darin bestehen, daß hier insgesamt zu wenig Jesusstoff für vier Schuljahre vorliegt.

6.2.1. Texte für das 1./2. Schuljahr

Ein neuer Freund (Mk 2,13f)

Einmal kam Jesus nach Kapernaum. Bevor er in die Stadt hineingehen konnte, mußte er an der Zollstation vorüber. Wer Waren zum Verkaufen mit in die Stadt nehmen wollte, mußte hier Zoll dafür bezahlen. In der Zollstation saß Levi. Er kontrollierte die Leute und nahm das Geld ein. Jesus hatte nichts bei sich, wofür er bezahlen mußte. Trotzdem blieb er an der Zollstation stehen. Er unterhielt sich mit Levi. Der war überrascht. Das war noch nie vorgekommen. Alle anderen waren immer unfreundlich zu ihm. Sie schimpften nur über den Zoll und sagten: "Du verlangst viel zu viel Geld von uns. Du bist ein Betrüger!" Jesus aber war freundlich. Er sagte: "Du könntest mir helfen, Levi. Laß den Zoll und komm mit mir!" So einen Menschen hatte Levi noch nie getroffen. Er freute sich, daß Jesus ihn gebrauchen konnte. So verließ er die Zollstation und blieb von da an bei Jesus.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Den Zöllnern wird von ihren Mitbürgern Verachtung entgegengebracht. Sie haben keine oder kaum Freunde.
2. Jesus durchbricht diese Isolation des Zöllners, indem er ihn zu seinem Jünger macht. Levi erfährt Freundschaft und Angenommensein.

Möglicher Impuls: Wer hat einen neuen Freund gewonnen?

Ein fröhliches Fest (Mk 2,15-17)

Einmal feierten Jesus und seine Freunde ein fröhliches Fest bei Levi. Sie aßen und tranken zusammen und hatten alle gute Laune.

In Kapernaum lebte ein Mann, der Jesus auch gern mochte. Dieser Jesus ist ein großer Lehrer, hatte er gedacht. Als er jedoch hörte, daß Jesus bei Levi ein Fest feierte, war er enttäuscht. Gleich als er Jesus das nächste Mal traf, machte er ihm Vorwürfe. Er sagte: "Wenn der Levi dein Freund ist, kann ich nicht länger dein Freund sein. Der Levi ist ein Betrüger." Jesus antwortete ihm: "Das darfst du nicht sagen. Weißt du denn nicht, daß wir alle Gottes Kinder sein sollen? Wie eine große Familie sollen wir sein. Keiner darf davon ausgeschlossen werden. Auch Levi soll dazugehören. So will es Gott."

(In Anlehnung an Aufbruch zum Frieden 1/2, S. 30)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Indem Jesus mit allen Menschen Gemeinschaft hält, auch mit Außenseitern, zeigt er, daß Gott alle Menschen liebhat. Deshalb sollen auch die Menschen niemanden aus der Gemeinschaft ausschließen.

Die Geschichte vom verlorenen Schaf (Lk 15,1-7)

(Voraussetzung: Zöllnergastmahl, Ablehnung der Zöllner durch die Pharisäer)

Einige angesehene und fromme Männer ärgerten sich darüber, daß Jesus mit Fischern und Zöllnern zusammen war. "Mit solchem Gesindel gibst du dich ab", sagten sie, "die halten ja noch nicht einmal Gottes Gesetze ein!"
Da erzählte ihnen Jesus eine Geschichte:
"Da war einmal ein Mann, der besaß hundert Schafe. Die hütete er sorgfältig. Als er sie an einem Tag zählte, waren es nur 99. 'Ich habe mich sicherlich verzählt', sagte er sich und begann noch einmal von vorn. Aber es blieben 99 Schafe, eines fehlte. Da

bekam der Mann einen großen Schrecken. 'Heute morgen waren doch noch alle hundert da, wo kann das eine Schaf bloß sein', überlegte er. 'Wenn es nur nicht von einem Felsvorsprung gefallen ist!' Der Mann machte sich Sorgen um das Tier. Deshalb begann er sogleich, es zu suchen. Er blickte sich überall um, schaute hinter jeden Felsen und unter jeden Busch. Endlich fand er es hinter einem Felsvorsprung. Erleichtert hob er es auf seine Schultern und brachte es zu den anderen Tieren zurück. Nun war seine Freude groß. Er hatte seine hundert Schafe wieder vollzählig beisammen. Das mußte er gleich allen Nachbarn und Freunden erzählen. "Denkt euch", sagte er, "mir war eines meiner Schafe verloren gegangen. Ihr könnt euch meinen Schrecken vorstellen, als ich es bemerkte. Aber nun habe ich es wiedergefunden. Deshalb könnt ihr euch mit mir freuen!"

So wie dieser Mann dafür sorgte, daß ihm keines seiner Schafe verloren ginge, so will auch Gott dafür sorgen, daß keines seiner Kinder verloren geht. Er hat alle Menschen lieb, auch die Fischer und Zöllner", schloß Jesus.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Jesu Wirken stößt bei einigen Menschen auf Ablehnung. Jesus versucht, sein Handeln zu erklären.
2. Jesus zeigt in seinem Verhalten und in seiner Predigt, daß Gott alle Menschen liebhat.

Jesus und die Kinder (Mk 10,13-16)

Mit seinen Jüngern stand Jesus einmal auf dem großen freien Platz eines Dorfes. Alle Einwohner scharten sich um Jesus. Sie wollten hören, was er ihnen von Gott zu sagen hatte.

Nur die Mütter mit kleinen Kindern hatten sich nicht zu der Versammlung getraut. Schließlich aber sagten sie: "Warum sollen die Kinder Jesus nicht auch sehen? Er wird sie bestimmt liebhaben." Schnell nahmen sie die Kleinen auf den Arm und liefen los. Sie drängten sich durch die vielen Leute hindurch. Immer näher kamen sie an Jesus heran. Jetzt merkten auch die Jünger, was da vor sich ging. Zornig riefen sie den Müttern zu: "Bringt sofort die Kinder nach Hause! Die stören Jesus doch mit ihrem Geschrei!"

Da schimpfte Jesus mit seinen Jüngern: "Laßt sie die Kinder zu mir bringen! Macht den Weg frei! Wißt ihr nicht, daß Gott die Kinder ganz besonders liebhat?" Jesus sah die Kinder an und freute sich über jedes, das man ihm zeigte.

(Aufbruch zum Frieden 1/2, S. 32f, Erzählzeit geändert)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

An den Jüngern Jesu kann man sehen, daß Kinder von Erwachsenen oft als störend empfunden werden. Für Jesus gilt das nicht. Er schließt aus seiner Gemeinschaft niemanden aus. Damit zeigt er, daß Gott aus seiner Gemeinschaft niemanden ausschließen will. Das gilt ganz besonders Kindern, Kleinen und Schwachen.

Der blinde Bartimäus (Mk 10,46-52)

In der Stadt Jericho lebte ein Mann mit Namen Bartimäus. Er konnte nicht arbeiten, weil er blind war. Damit er wenigstens etwas Geld nach Hause brachte, saß Bartimäus jeden Tag an der Straße, die durch Jericho führte, und bettelte. Viele Menschen kamen an ihm vorbei, aber der Blinde war einsam. Niemand sprach mit ihm, keiner kümmerte sich um ihn. Die Men-

schen, die an ihm vorbeigingen, dachten: 'Das kann kein frommer Mann sein, soviel steht fest, sonst hätte Gott ihn nicht mit der Blindheit bestraft.'

Als Bartimäus wieder einmal traurig am Straßenrand saß, hörte er, wie sich zwei Männer unterhielten. Sie sprachen von einem Jesus, der predigte und schon verschiedene Menschen geheilt haben sollte. 'Vielleicht könnte dieser Mann auch mir helfen', dachte der Bettler. Aber er konnte ja nicht zu ihm gehen, weil er blind war. Wenn doch dieser Jesus einmal nach Jericho käme, vielleicht könnte er dann zu ihm gelangen und geheilt werden.

Einige Wochen später hörte Bartimäus die Leute wieder von diesem Jesus sprechen. "Er soll heute durch Jericho kommen", sagte einer. Eine Frau erzählte einer anderen: "Hast du schon gehört, dieser Jesus soll heute zu uns nach Jericho kommen; der soll schon viele Menschen geheilt haben. Den muß ich unbedingt sehen!" "Da komme ich auch mit", antwortete die andere Frau. Bartimäus konnte es kaum glauben. 'Ob Jesus mir wohl helfen wird?' überlegte er. Bald hörte er ein großes Stimmengewirr, das mußten Jesus und seine Freunde sein. Als der Lärm ganz in seine Nähe gekommen war, rief Bartimäus laut: "Jesus, hilf mir!" Die Leute um ihn herum wurden ärgerlich. "Was soll das? Sei doch still!" sagten sie. Aber der Blinde ließ sich nicht einschüchtern und rief noch einmal: "Jesus, hilf mir!" Da kam Jesus zu ihm und fragte: "Was soll ich denn tun?" "Öffne meine Augen, daß ich wieder sehen kann", bat Bartimäus. Da strich Jesus über seine Augen und sagte: "Ich will dir helfen; du sollst wissen, auch dich hat Gott lieb." Bartimäus war geheilt, er konnte wieder sehen. Da stand er auf und ging mit Jesus und den anderen Menschen mit.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Jesus hat Menschen geheilt. Er hat ihnen gezeigt, daß die Krankheit keine Strafe von Gott ist. Deshalb braucht man keine Angst vor Gott zu haben, sondern kann Vertrauen zu ihm fassen.

2. Jesus konnte nicht allen Menschen helfen, nicht alle Krankheiten heilen (vgl. Mk 6,5). Auch den Menschen, die nicht geheilt werden konnten, gilt die Zusage, daß Gott sie lieb hat, daß ihre Krankheit keine Strafe Gottes ist. Dadurch können die Betroffenen vielleicht den Mut finden, sich und ihre Situation anzunehmen und all ihre verbleibenden Möglichkeiten nach Kräften zu nutzen.

Wenn sich die Schüler im 1./2. Schuljahr mit den Überlegungen von Punkt 1 zufrieden geben, sollte der Lehrer nicht von sich aus darüber hinausgehen, sondern die folgenden Fragen (Punkt 2) im 3./4. Schuljahr behandeln. Es ist jedoch möglich, daß die Schüler solche Aspekte von sich aus einbringen, dann müssen sie selbstverständlich besprochen werden.

Zachäus (Lk 19, 1-10)

In Jericho herrschte große Aufregung. Heute sollte Jesus durch den Ort kommen. Viele hatten davon gehört. Sie standen an der Straße, um ihn zu sehen. Immer mehr Neugierige kamen hinzu, so daß sich die Menschen bald dicht nebeneinander drängten.

Auch Zachäus wohnte in Jericho. Jeder kannte ihn hier. Er war der Oberzöllner. Er war reich, weil er die Leute bei seinen Geschäften oft betrogen hatte. Deshalb konnte ihn niemand in Jericho leiden, niemand grüßte ihn oder unterhielt sich mit ihm. 'Mit solchen Leuten wie dem Oberzöllner will Gott nichts zu tun haben', dachten die Menschen. Als Zachäus jetzt kam, weil er Jesus auch sehen wollte, bekam er das wieder deutlich zu spüren. Die anderen Menschen sahen ihn gar nicht; es war, als ob er nicht da wäre. Da Zachäus sehr klein war, konnte er nicht über die Menschen am Straßenrand hinwegschauen. Des-

halb versuchte er, sich nach vorn an die Straße zu drängen. Aber die anderen ließen ihn nicht durch. 'Ausgerechnet der verhaßte Zöllner will ganz vorn stehen', dachten sie, 'das wäre ja noch schöner!' Da lief Zachäus ein Stück weiter und kletterte auf einen Baum, der an der Straße stand. Von hier aus konnte er alles gut sehen.

Bald bemerkte er, wie eine Gruppe von Menschen die Straße entlang kam. Das mußte Jesus mit seinen Freunden sein. Allmählich kamen sie näher. Direkt unter dem Baum, auf dem Zachäus saß, blieb Jesus stehen. Zachäus wunderte sich darüber, aber da schaute Jesus schon zu ihm herauf und sagte: "Zachäus, komm von dem Baum herunter! Ich will heute dein Gast sein." Der Zöllner konnte es gar nicht glauben. Der berühmte Mann, dieser Jesus, kam zu ihm? Aber er hatte es vor allen Leuten gesagt. Zachäus kletterte schnell vom Baum. Er freute sich über diesen Besuch. Stolz führte er Jesus in sein Haus. Er staunte noch immer, daß Jesus ihn nicht verachtete wie die Menschen von Jericho. Die schimpften hinter ihnen her: "Wie kannst du dich mit so einem Betrüger abgeben?" "Weißt du nicht, was für einer das ist?" "Unglaublich, was dieser Jesus macht!" Aber Jesus sagte zu Zachäus: "Auch du gehörst zu den Menschen, die Gott liebhat." Der Zöllner war wie verwandelt. Er versprach Jesus: "Von nun an will ich nicht mehr betrügen. Die Hälfte von meinem Besitz will ich den Armen geben. Und denjenigen, denen ich zu viel Geld abverlangt habe, will ich viermal soviel zurückzahlen."

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

Zachäus wird von Jesus nicht verachtet, sondern gebraucht. Durch den Besuch Jesu erfährt er, daß Gott ihn liebhat. Dadurch ändert sich sein ganzes Leben. Das zeigt sich an dem Wandel seines Verhaltens, zu dem er bereit ist.

Ein heißer Tag (Joh 13,1-20)

Es war ein heißer Tag. Jesus kehrte mit seinen Jüngern in die Stadt zurück. Die Straße war staubig, und das Gehen machte Mühe. Alle waren froh, als sie am Haus angelangt waren. Hier war es kühl, und bald würde es etwas zu essen geben. Erleichtert setzten sich die Jünger hin.

Jesus zog sein Kleid aus und nahm ein Leinentuch zur Hand. Dann goß er Wasser in ein Becken und begann, den anderen die Füße zu waschen. Mit dem Leinentuch trocknete er sie wieder ab. Das war eine Wohltat für die heißen, müden Füße. Das kühle Wasser erfrischte sie, und das Brennen ließ nach.

Nachdem er fertig war, zog Jesus sein Kleid wieder an und setzte sich zu den Jüngern an den Tisch zum Essen. Da fragte ihn Petrus, einer der Jünger: "Warum hast du das getan, Herr?" Jesus antwortete ihm: "Ich wollte euch ein Vorbild geben. So wie ich für euch da bin, sollt ihr einer für den anderen da sein."

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Jesus gibt seinen Jüngern ein Vorbild für brüderliches Verhalten. Brüderlichkeit hat zu tun mit Phantasie und Einfühlungsvermögen. Man muß sich überlegen, was dem anderen Menschen in seiner jeweiligen Lage hilft, was für ihn nötig ist.

Im Tempel (Lk 18,9-14)

Jesus erzählte einmal diese Geschichte:
Eines Tages kamen zwei Menschen in den Tempel, um zu beten. Der eine von ihnen war ein frommer Mann. Er stellte sich für sich allein hin, blickte zum Himmel hinauf unf streckte die Arme aus, wie es damals alle Juden taten. Er betete: "O Gott, ich danke

dir, daß ich nicht so schlecht bin wie viele andere Menschen, wie Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder wie dieser Zöllner dort! Ich tue immer deinen Willen. Ich faste jede Woche zweimal, und ich gebe den zehnten Teil meines Einkommens für die Priester."

Der andere, der auch im Tempel beten wollte, war ein Zöllner. Er stand weit entfernt von dem frommen Mann. Er wagte sich nicht näher heran. Er schaute auch nicht zum Himmel auf, weil er sich schämte. Statt dessen schlug er sich an die Brust und sprach: "O Gott, sei mir gnädig,denn ich habe gegen deinen Willen verstoßen."

Am Schluß der Geschichte sagte Jesus zu seinen Zuhörern: "Der Zöllner hat Gott besser verstanden als der fromme Mann, der sich so viel auf seine guten Taten einbildet. Der Fromme hat vergessen, daß alle Menschen Gottes Kinder sind. Deshalb ist der Zöllner sein Bruder."

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Möglicher Impuls:
Was hat der fromme Mann denn falsch gemacht?
Die Einstellung des Frommen zu dem Zöllner und allen Verachteten wird von Jesus angeprangert. Gott will nicht, daß wir so über andere Menschen denken, daß wir meinen, wir seien besser vor Gott als andere.

Der unbarmhertige Knecht (Mt 18,23-34)

Einmal erzählte Jesus diese Geschichte:
"Da herrschte einmal ein König, der hatte viele Knechte. Eines Tages rechnete er mit ihnen ab. Da wurde auch ein Knecht zu ihm geführt, der ihm 10.000 Talente - ungefähr 40 Millionen Mark - schuldete. Der Knecht konnte das Geld jedoch nicht zurückgeben. So befahl der König, ihn, seine Frau

und seine Kinder sowie seinen gesamten Besitz zu verkaufen und von dem Erlös die Schuld zu begleichen. Als der Knecht das hörte, warf er sich vor dem König auf den Boden und bat ihn: "Herr, habe Geduld mit mir. Bald will ich dir alles bezahlen." Als der König das sah, bekam er Mitleid mit dem armen Mann. Er sagte: "Ich will Erbarmen mit dir haben. Ich erlasse dir deine Schuld von 10.000 Talenten."

Als nun der Knecht den König verließ, traf er draußen einen seiner Mitknechte. Dem hatte er 100 Denare geliehen - etwa 80 Mark. Diesen packte er grob beim Arm, hielt ihn fest und sagte: "Zahle mir das Geld zurück, das du mir schuldest!" Da warf sich der andere vor ihm nieder und flehte: "Habe Geduld mit mir. Bald will ich dir alles bezahlen." Davon wollte der Knecht jedoch nichts wissen. Er blieb hart und ließ seinen Mitknecht ins Gefängnis werfen, bis dieser die 100 Denare bezahlt hätte, so wie es damals üblich war. Einige andere Knechte hatten miterlebt, was geschehen war. Darüber wurden sie sehr traurig. Als der König hörte, was der Knecht getan hatte, ließ er ihn noch einmal zu sich kommen. Er sagte zu ihm: "Du schlechter Mensch, wie kannst du so hart zu deinem Mitknecht sein? Gerade habe ich dir deine riesige Schuld erlassen, hättest du da nicht auch Mitleid mit deinem Mitknecht haben müssen?" Der König wurde zornig und ließ den hartherzigen Knecht zur Strafe einsperren, bis er die 10.000 Talente bezahlt hätte, die er ihm schuldete."

(Der Schluß der Geschichte zeigt, daß derjenige, der nicht zum Weitergeben der empfangenen Vergebung bereit ist, diese wieder verliert. Wer also selbst Vergebung verweigert, geht des Heils verlustig, das ihm schon zuteil geworden war. Diese Einsicht läßt sich jedoch nur erschließen, wenn man das Gleichnis als solches interpretiert und in dem Handeln

des Königs Gottes Umgang mit den Menschen abgebildet sieht. Damit sind Schüler in der 1. oder 2. Klasse überfordert. Deshalb ist auch bei dem Erzählvorschlag der Rahmen und damit der Hinweis auf den Gleichnischarakter der Geschichte weggelassen worden. Dagegen läßt sich der erste Aspekt - die Verpflichtung zur Brüderlichkeit aufgrund der empfangenen Barmherzeigkeit - aus der Geschichte selbst herausarbeiten, ohne daß sie als Gleichnis ausgelegt wird.)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

Der Knecht, der gerade selbst Erbarmen erfahren hat, sollte seinem Mitknecht gegenüber auch Erbarmen haben. Er sollte die empfangene Gnade weitergeben. Aus der liebevollen Zuwendung Gottes zu uns Menschen erwächst die Verpflichtung zur Brüderlichkeit, die der Knecht im Gleichnis verweigert. Gerade er, der das Angewiesensein auf Erbarmen soeben am eigenen Leibe erfahren hatte, hätte darum um so eher Verständnis für seinen Mitknecht haben müssen.

Die Anklage (Jh 8,2-11)

Es war am frühen Nachmittag. In der Straße war es ruhig, bis plötzlich eine Gruppe von aufgeregten und empörten Männern um die Ecke bog. Sie zerrten eine Frau mit und redeten laut durcheinander: "Hat man so etwas schon gesehen, da geht dieses Weib einfach zu einem fremden Mann!" "Unerhört, was die getan hat." "Wir haben sie auf frischer Tat ertappt, jetzt ist es vorbei mit solchen Besuchen!" "Anstatt sich um ihren Mann und ihre Kinder zu kümmern, macht sie einem anderen schöne Augen! Wenn das jeder so machte!" "Sie muß gesteinigt werden! "Ja, so verlangt es das Gesetz." Indem die Männer so redeten, kamen sie mit der Frau zu Jesus. Voller Empörung berichteten sie ihm: "Diese verheiratete Frau war mit einem fremden Mann zusammen. Wir haben sie in seinem Haus ertappt. Das Gesetz schreibt vor, daß Frauen, die so etwas tun, gesteinigt werden sollen. Was sagst du dazu?"

Jesus kümmerte sich nicht um die Männer, sondern bückte sich und schrieb mit dem Finger auf den Boden. Die ließen ihm jedoch keine Ruhe und fragten immer wieder. Da richtete sich Jesus auf und antwortete ihnen: "Wer von euch noch nie in seinem Leben einem anderen Menschen Leid zugefügt hat, der soll den ersten Stein werfen." Dann beugte er sich wieder hinab und schrieb weiter auf den Boden. Als die Männer seine Worte hörten, machten sie nachdenkliche Gesichter, und einer nach dem anderen gingen sie leise davon. Nach einer Weile schaute sich Jesus um. Er war mit der Frau allein, da fragte er sie: "Hat dich keiner verurteilt?" "Nein, Herr", antwortete diese verschüchtert. "Ich will dich auch nicht verurteilen", sagte Jesus darauf, "gehe jetzt nach Hause und tue so etwas nie wieder!"

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Sünde wird hier gezeigt als falsche Grundeinstellung zum anderen Menschen: Die Fehler der anderen sieht man, die eigenen nimmt man jedoch nicht wahr. Menschen haben kein Recht, andere im Namen Gottes und seiner Gebote zu verurteilen.

Jesus - der Christus

Jesus wollte, daß von der Familie Gottes niemand ausgeschlossen ist. Das war nicht einfach zu lernen. Aber Jesus hat es den Menschen vorgemacht. Seine Freunde lernten es von ihm. Und sie haben nie vergessen, wie glücklich sie bei Jesus waren. Sie sagten: "Jesus hat uns glücklich gemacht." Darum nannten sie ihn: Jesus - Christus. Christus, das heißt: Er hat uns froh gemacht.

(Aufbruch zum Frieden 1/2, S. 33)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Zusammenfassung zu Wirken und Anliegen Jesu, zugleich eine erste Deutung des Titels "Christus".

Die Geburt des Kindes (Lk 2,1-20)

In Israel zur Zeit Jesu

Viele hundert Jahre waren vergangen, seit Abraham in das Land gezogen war, das Gott ihm gezeigt hatte. Dann kam eine schlechte Zeit für die Nachkommen Abrahams. Der römische Kaiser hatte seine Soldaten in ihr Land geschickt. Sie hatten es erobert. Nun verlangte der Kaiser Steuern von den Israeliten. Er brauchte sehr viel Geld. Noch schlimmer war aber, daß die Juden untereinander nicht einig waren. Manche hielten jetzt zu dem römischen Kaiser und seinen Soldaten. Man nannte sie "Römerfreunde". Andere haßten die Römer. Häufig gerieten sie aneinander.

Gespräch zwischen Levi und Micha

Micha: "Ein schöner Tag heute, Levi, meinst du nicht auch?"

Levi: "Kein Tag ist schön, an dem die fremden Soldaten in unserem Land herumlaufen. Sie tun so, als gehöre es ihnen. Sieh nur, die da hinten!"

Micha: "Da denke ich ganz anders als du, Levi. Mich stören die Soldaten nicht. Ihr Kaiser ist ein großer Mann. Er ist stärker als alle Könige auf der Erde. Seine Soldaten haben uns besiegt, das ist wahr. Jetzt halte ich zu ihnen. Dabei geht es mir gut."

Levi: "Aber denkst du nicht mehr an Abraham? Weißt du nicht mehr, daß wir der Welt den Frieden bringen sollen? Weißt du nicht, daß uns keiner etwas zu befehlen hat? Ich gehorche nur Gott.

Ich beuge meinen Kopf vor keinem fremden Kaiser!"

Micha: "So war es früher, Levi. Jetzt sind andere Zeiten. Gott hat uns den Kaiser geschickt. Wenn wir ihm nicht gehorchen, geht es uns schlecht."

Levi: "Es ist uns auch früher schon einmal schlecht gegangen, aber wir haben Gott vertraut. Wir haben gewartet wie Abraham, und dann hat Gott uns geholfen. Wir dürfen den Glauben nicht verlieren, Micha, sonst sind wir verloren."

Micha: "Was du da redest! Ich glaube nur an das, was ich sehe. Und was sehe ich? Die Soldaten des großen Kaisers! Darum halte ich's mit denen. Nimm dich in acht, Levi, daß dich niemand bei den Römern anzeigt. Die werfen dich ins Gefängnis. Dann kann dir keiner helfen. Keiner!"

Levi: "Keiner?"

Gespräch zwischen Levi und Simon

Levi ließ Micha stehen und ging weiter. An einem dunklen Haustor traf er Simon. Simon sah sich vorsichtig um. Dann sprach er Levi leise an. Simon gehörte zu den "Zeloten", das waren "Dolchmänner".

Simon: "Levi, Komm heute abend nach Anbruch der Dunkelheit in mein Haus! Ich habe jetzt zwanzig Mann zusammen. Sie kommen alle."

Levi: "Was habt ihr denn vor?"

Simon: "Heute nacht kommt ein neuer Trupp Soldaten in die Stadt. Wir werden sie überfallen und keinem an Leben lassen."

Levi: "Um Himmels willen, Simon, das dürft ihr nicht tun!"

Simon: "Wir müssen es tun. Gott will es. Er hat uns das Land gegeben, nicht den Fremden. Wir schlagen sie tot. Wir beugen uns vor keinem Kaiser."

Levi: "Ihr seid zu wenige. Die Soldaten sind stärker als ihr. Sie werden euch umbringen."

Simon: "Bist du ein Feigling geworden? Glaubst du nicht mehr an Gott?"

Levi: "Ich glaube an Gott, Simon, genau so gut wie du. Aber Gott will bestimmt nicht, daß wir mit Messern auf die Römer losgehen. Er will, daß wir den Völkern Frieden bringen. Kriege führt der Kaiser in Rom schon mehr als genug."

Simon: "Aber was sollen wir denn tun, Levi?"

Levi: "Wir müssen warten, Simon. Wir müssen Geduld haben. Wir müssen das Vertrauen behalten wie damals Abraham."

Die Hoffnung der Armen

Besonders schlecht ging es damals den armen Leuten. Sie mußten hart arbeiten. Sie bekamen dafür wenig Geld. Sie konnten sich nicht einmal sattessen. Sie mußten hungern. Sie sahen die Reichen, die alles im Überfluß hatten. Zu diesen armen Leuten gehörten die Hirten. Sie bewachten die Herden der reichen Herren. Das war eine schwere und gefährliche Arbeit. Die Herden waren groß. Leicht konnte sich ein Tier im Gebirge oder in der Steppe verlaufen. Dann mußte der Hirte ihm nachsteigen oder sich in die Einöde wagen. Der Boden trug nicht viel Gras. Er war steinig und rauh. Schroffe Felsen erhoben sich zwischen den Weideflächen. Die Ziegen und Schafe sprangen über die gefährlichen Bergzacken. Die Herden liefen oft weit auseinander, um Nahrung zu finden. Da konnte leicht ein Wolf in die Herde einbrechen und ein Schaf oder eine Ziege reißen. Am meisten fürchteten sich die

Hirten vor Räubern. Die waren meistens in der Überzahl. Wenn die Hirten sich wehrten, schlugen die Räuber sie tot. Viele gute Hirten mußten damals ihr Leben lassen.
Am Abend trieben sie die Schafe und Ziegen in die Hürden. Die Hirten zündeten ein Feuer an. So bewachten sie Tag und Nacht die Herde.
Wenn die Hirten ein Schaf verloren hatten, bekamen sie viele Schimpfworte zu hören.
"Ihr habt die ganze Nacht geschlafen", sagten die Herren. "Ihr seid Lügner und Diebsgesindel! Was erzählt ihr da von Wölfen und Räubern! Ihr selbst habt das Schaf gestohlen und heimlich geschlachtet. Warter nur, wir werden eure Hütten durchsuchen!"
Manchmal fanden sie wirklich das verschwundene Tier in einer Hütte. Dann wurden die Hirten grausam bestraft.
Die Hirten waren verachtet im Volk. Sie durften vor Gericht nicht Zeugen sein. Man hielt sie für Diebe.
Wenn die Hirten nachts bei den Feuern Wache hielten, sprachen sie oft von der besseren Zeit.
"Einmal wird eine bessere Zeit kommen", erzählten sie sich. "So, wie es jetzt ist,kann es nicht weitergehen. Die Römer unterdrücken unser Volk. Und die Reichen unterdrücken uns."
Da sagte einer:
"Das soll bald aufhören. Wenn es am schlimmsten ist, schickt Gott Hilfe. Dann wird das Kind geboren. Das soll König sein über unser Volk und alle Menschen. So hat es der Prophet Jesaja gesagt."
Ein anderer Hirte meinte dazu:
"Dieses Kind soll das Friedensreich bringen. Unter seiner Herrschaft werden alle Menschen glücklich sein. Jesaja hat gesagt: Das Volk, das im Finstern wandert, sieht ein großes Licht."

"Der Prophet hat recht", sagte ein dritter. "Wir sind das Volk, das in Finsternis und Angst lebt. Aber wann schickt uns Gott das Licht? Wann wird das Kind geboren, das den Frieden bringt?"

Gute Nachricht für die Armen

Der fremde Kaiser hieß Augustus. Viele Menschen in seinem Reich sagten:
"Augustus wird der Welt den Frieden bringen. Augustus ist mächtiger als alle Könige auf der Erde. Sein Reich ist ein Weltreich."
Manche sagten sogar:
"Augustus ist kein Mensch, er ist ein Gott. Wir wollen Augustus Opfer darbringen. Wir wollen ihm danken für alles, was er für uns getan hat."
Der Kaiser wollte eine Steuer erheben. Er brauchte mehr Geld. Die Menschen der unterworfenen Länder sollten zahlen. Keiner sollte ungeschoren davonkommen. Darum ließ Augustus alle Einwohner seines Reiches zählen.
"Ich will genau wissen, wer mit Steuern bezahlen muß", sagte der Herrscher, "jeder soll sich in seiner Heimatstadt aufschreiben lassen!"
Sein Befehl ging in alle Welt. Überall gehorchten die Menschen dem Gebot des Kaisers. Keiner wagte, ihm zu widersprechen. Nie war ein Kaiser so mächtig gewesen.
Der Befehl kam auch nach Nazareth im jüdischen Land. Er kam zu Josef. Der hörte: Jeder soll in seine Heimatstadt gehen und sich dort melden. So will es der Kaiser. Josef dachte: Dann muß ich nach Bethelhem gehen. Daher stammt meine Familie.
Viele hundert Jahre haben wir dort gewohnt.
Josef machte sich mit seiner Frau Maria auf den weiten Weg. Mehrere Tage mußten sie wandern. Maria fiel

das Gehen schwer, weil sie ein Kind erwartete. Müde kamen sie abends in Bethlehem an.
In den Gasthäusern schliefen damals Menschen und Tiere unter einem Dach. Maria und Josef fanden nur noch einen Platz neben der Futterkrippe. Hier brachte Maria mitten in der Nacht ihr Kind zur Welt. Sie wickelte es in Windeln und legte es in die Krippe. Niemand wußte, wer dieses Kind war und was noch einmal aus ihm werden sollte.
Plötzlich hörte man draußen hastige Schritte. Die Tür wurde aufgestoßen. Mehrere fremde Männer drängten sich in den Raum. Erregt schauten sie in alle Winkel. Einer von ihnen entdeckte die Krippe, sah das Kind darin und rief:
"Da liegt es!"
Auch die anderen Männer scharten sich um die Krippe, betrachteten das schlafende Kind und flüsterten aufgeregt:
"Wir haben das Kind gefunden!"
Verwundert fragte Josef:
"Woher wißt ihr von unserem Kind?"
"Wie soll ich das erzählen?" begann einer der Fremden. "Wir können es selbst noch nicht begreifen. Es geschah etwas Seltsames mit uns in dieser Nacht. Wir waren draußen bei der Herde. Wir sprachen miteinander, daß einmal das Kind kommen soll."
"Das Kind", sagte der zweite, "von dem der Prophet gesagt hat, daß es König werden soll."
"Durch den soll alles ganz anders werden", sagte ein dritter. "Ja, davon sprachen wir die ganze Zeit", fuhr der erste fort. "Die armen Leute sollen es dann besser haben. Niemand darf uns dann mehr Diebsgesindel nennen. Die Reichen und die Römer werden uns dann nicht mehr bedrücken."
"Erzähl schon, guter Mann!" unterbrach ihn Josef. "Das wissen wir ja auch, was der Prophet Jesaja ge-

sagt hat. Das weiß hier doch jeder."
Der Hirte suchte nach Worten:
"Was war es nur? Es wurde auf einmal ganz hell um uns." "Es war ein helles und weißes Licht!" rief ein anderer. "Das machte uns Angst!"
Der erste Hirte fuhr fort:
"Da rief einer von uns aus: Das Kind ist da! Das Kind muß geboren sein! Wenn das Kind geboren wird, geht ein großes Licht auf. So hat es der Prophet gesagt. Wir müssen das Kind suchen. Ein anderer von uns meinte: Das war ein Engel. Nun wird der Frieden auf die Erde kommen."
Maria und Josef hörten das alles voller Staunen. Aber so richtig glauben konnten sie es nicht. Schließlich waren Hirten Lügner und Diebsgesindel.

(Aufbruch zum Frieden 1/2, S. 91-99, leicht geändert)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Zu den beiden Gesprächen:
   Aus den beiden Gesprächen soll die Situation in Israel um die Zeitenwende herausgearbeitet werden. Die römische Fremdherrschaft kam für die Bevölkerung besonders durch die Soldaten im Lande zum Ausdruck. Die drei Israeliten, die bei den Gesprächen auftreten, zeigen die unterschiedliche Art, in der sich die Bevölkerung auf die Fremdherrschaft eingestellt hat. Micha vertritt diejenigen, die sich mit den Römern arrangiert haben, während Levi für die Haltung derer steht, die ihre Hoffnung auf ihren Gott setzen und geduldig warten wollen, bis er hilft, wie es der pharisäischen Einstellung entspricht. Simon als Zelot vertritt die Gruppe derjenigen, die mit Gewalt gegen die Besatzungsmacht vorging, indem sie im Untergrund kämpfte.
2. Die Hoffnung der Armen:
   An dieser Geschichte sollte deutlich werden, daß zu der Unterdrückung durch die Römer von außen noch die innere Unterdrückung von Randgruppen der Bevölkerung durch ihre Mitbürger kam. Die Situation der Armen wird am Beispiel der Hirten aufgezeigt. Dieser Hintergrund läßt die Hoffnung auf

den verheißenen Erlöser verstehen. So kann ein Verständnis der Weihnachtsgeschichte vorbereitet werden.

3. Gute Nachricht für die Armen:
Die lukanische Weihnachtsgeschichte, die weitgehend aus der Sicht der Hirten erzählt ist, stellt die Geburt Jesu als des ersehnten Erlösers dar. Die Schüler können gleichsam mit den Hirten lernen, daß Jesus der von vielen - vor allem armen - Menschen erwartete Retter ist. Zugleich wird die Geburt als die eines normalen Kindes dargestellt. Die Eltern Jesu zweifeln an dem, was ihnen die Hirten über die Bedeutung ihres Kindes erzählen. Hier ist herauszuarbeiten, daß Jesus wie jeder andere Mensch auch geboren wurde. Daß einmal etwas Besonderes aus ihm werden sollte, konnte man ihm damals noch nicht ansehen. Jesus hatte also keine besonderen Voraussetzungen oder Fähigkeiten, über die andere Menschen nicht verfügen.

6.2.2. Texte für das 3./4. Schuljahr

Johannes, der Täufer, und Jesus

Zu der Zeit, als die Römer in Israel herrschten, lebte Johannes. Er war ein frommer Mann und predigte am Jordan. Viele Menschen kamen täglich zu ihm hinaus an den Fluß. Ihnen rief er zu: "Ihr alle habt Gottes Willen vergessen. Keiner von euch richtet sich mehr nach dem, was der Herr befohlen hat. Ihr alle lebt in der Sünde. Deshalb ist Gott zornig geworden. Er will mit euch nichts mehr zu tun haben. Ihr sollt nicht mehr sein Volk sein. Nur wer einsieht, daß er bisher gegen den Willen Gottes gehandelt hat, dem will der Herr noch einmal eine Chance geben, der soll sein Leben noch einmal neu anfangen." Die Menschen waren bestürzt über diese Worte des Johannes. Viele meinten aber, er habe recht. Sie wollten noch einmal neu anfangen und so leben, wie Gott es von ihnen erwartete. Diese Menschen tauchte Johannes im Jordan unter und sagte: "So wie das Wasser allen

Schmutz abwäscht, so nimmt Gott eure Sünden von euch." Weil der fromme Mann die Menschen im Jordan taufte, nannte man ihn den "Täufer".

Auch Jesus hatte von Johannes erzählen hören. Das mußte schon ein besonderer Mensch sein, dachte er bei sich. Er ging zum Jordan, um diesen Mann kennenzulernen. Von der Predigt des Täufers war er beeindruckt. 'Der hat ja recht', dachte Jesus. So ließ er sich auch von ihm taufen. Er blieb bei Johannes und wurde sein Jünger.

Aber bald kamen römische Soldaten und verhafteten Johannes. "Das ist ein Befehl des Königs Herodes", sagten sie. Herodes hatte Angst bekommen. Immer mehr Menschen hörten dem Täufer am Jordan zu. Bestimmt hetzte der sie auf gegen ihn, Herodes, und die römische Besatzungsmacht. Das konnte gefährlich werden. Bevor dieser Mensch noch mehr Leuten den Kopf verdrehte, wollte er lieber dafür sorgen, daß er kein Unheil mehr anrichten könnte. Deshalb ließ er ihn gefangennehmen und später sogar zum Tode verurteilen.

Durch den Täufer war Jesus aufmerksam geworden und hatte gesehen: So wie bisher darf es nicht weitergehen in Israel. Alle hatten sie den Willen Gottes vergessen, da hatte Johannes recht. Die Pharisäer und Priester waren stolz und verachteten diejenigen, die die Gesetze nicht streng einhielten. Die Armen hatten alle Hoffnung und allen Mut verloren. 'Ich will ihnen zeigen, daß Gott sie alle liebhat, daß er keinen vergißt. Sie brauchen keine Angst vor ihm zu haben, sondern sollen wieder froh werden. Gott ist wie ein guter Vater, und wir sind seine Kinder. Wir sind Brüder und Schwestern und so sollen wir miteinander leben.'

Jesus beginnt zu predigen

Johannes hatte die Menschen zu sich an den Jordan kommen lassen. Jesus ging zu den Menschen hin, er zog durch die Dörfer und Städte und predigte dort: "Gott hat euch alle lieb, ob ihr arm seid oder reich, ob Pharisäer, Fischer, Zöllner oder Zelot. Gott liebt auch die, die nicht immer seine Gebote erfüllen. Deshalb sollt ihr keine Angst vor ihm haben, denn er ist wie ein guter Vater. Einmal - das hat er uns versprochen - werden wir alle ganz bei ihm sein. Dann wird es keine Angst mehr geben, keinen Streit und Haß, keinen Neid und keine Mißgunst. Dann werden alle Menschen Frieden halten und glücklich sein, dann wenn Gottes Reich da ist.
Aber so wie in Gottes Reich sollen wir schon heute zu leben beginnen. Wie Brüder und Schwestern sollen wir miteinander umgehen, uns gegenseitig helfen und Frieden halten. Dann erfüllen wir Gottes Willen."

Viele Menschen hörten Jesus zu und erzählten weiter, was er gesagt hatte. Bald kamen immer mehr Zuhörer, wenn er predigte. Jesus konnte sie jedoch nicht alle überzeugen. Vor allem viele Pharisäer ärgerten sich über ihn. "Was der erzählt", sagten sie. "Der stellt ja alles auf den Kopf!" Andere glaubten Jesus. Sie freuten sich, daß er ihnen neuen Mut machte. So gewann er allmählich Freunde. Einige waren von Jesus und seiner Sache so begeistert, daß sie ihm dabei helfen wollten. Nach einiger Zeit hatte Jesus zwölf Freunde, die ständig bei ihm waren und mit ihm von Ort zu Ort zogen. Sie waren seine Jünger geworden.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Kennenlernen des Täufers und seiner Botschaft.
Die Predigt des Täufers ist Denkanstoß für Jesus.

Informationen über die Verhaftung des Johannes.

Durch den Anstoß des Johannes "entdeckt" Jesus seinen Auftrag, der sich in wesentlichen Punkten von der Aussage des Täufers unterscheidet.

Einführung in die Predigt Jesu von der Liebe Gottes, des Vaters, und der Gottesherrschaft.

Zur Predigt Jesu:

1.1. (Zuspruch) Worüber konnten sich die Menschen freuen, die Jesu Predigt hörten, was hat er ihnen zugesagt?

1.2. (Anspruch) Was sagt Jesus darüber, was Gott von den Menschen erwartet?

2.1. (Futurischer Aspekt des Reiches Gottes) Was erwartet Jesus für die Zukunft?

2.2. (Präsentischer Aspekt des Reiches Gottes) Was sollen/können wir Menschen bis zum endgültigen Eintreffen des Reiches Gottes tun?

Herr M.

(Die Geschichte von Herrn M., die in der heutigen Zeit spielt, soll den Schülern zeigen, wie es zu psychisch bedingten Krankheiten kommen kann, die sich in körperlichen Anzeichen äußern. Durch die zu erarbeitenden Gesichtspunkte, die unter der Geschichte zusammengestellt sind, soll die Voraussetzung dafür geschaffen werden, daß die folgende Geschichte von der Heilung eines Gelähmten durch Jesus angemessen verstanden werden kann.)

Herr M. war seit einigen Jahren Rentner. Auf diese Zeit hatte er sich schon lange gefreut. Endlich konnte er in Ruhe all die Dinge tun, die ihm Spaß machten. Er machte mit seiner Frau oft lange Spaziergänge und arbeitete viel in dem Garten, der zu seinem Reihenhaus gehörte. Ab und zu kam auch seine Tochter mit dem Enkelkind zu Besuch; sie war in einer anderen Stadt verheiratet.

Das alles änderte sich, als seine Frau krank wurde. Ein halbes Jahr lang lag sie im Krankenhaus, und ihr

Mann machte sich große Sorgen. Die Ärzte konnten sie nicht heilen, sie starb. Diesen Verlust konnte Herr M. nie verwinden. Nicht daß sie nicht mehr für ihn kochte und das Haus in Ordnung hielt, war so schlimm, sondern daß nun niemand mehr da war, mit dem er reden konnte und der ihn verstand. Er hatte jetzt nur noch seine Tochter, aber mit ihr hatte er schon immer Meinungsverschiedenheiten gehabt. Sie stritten sich fast immer. Früher hatte seine Frau vermittelt, wenn es zum Streit kam zwischen Vater und Tochter, jetzt beendete niemand ihre Wortgefechte.

Zu den Nachbarn hatte Herr M. noch nie viel Kontakt gehabt. Man grüßte sich zwar, aber das war auch alles. Nach dem Tod seiner Frau hatte ihn einmal eine Nachbarin zu einer Tasse Kaffee eingeladen. "Damit sie nicht immer so allein sind", hatte sie gesagt. Aber Herr M. hatte die Einladung abgelehnt. Er wollte nicht bemitleidet werden, er wollte keine Almosen annehmen, dazu war er viel zu stolz. Er hatte die Nachbarn bisher nicht gebraucht, und er würde auch in Zukunft ohne sie auskommen. So zog er sich bald immer mehr in sein Haus zurück. Allmählich gab er die Spaziergänge auf, allein machten sie ihm keine Freude. Nur noch zum Einkaufen ging er hinaus.

Zwei Jahre waren seit dem Tod seiner Frau vergangen, da hielt er es in dem Haus nicht mehr aus. Es war viel zu groß für ihn allein. Noch schlimmer war, daß ihn so vieles an seine Frau erinnerte. Da war der Schrank, in dem noch ihre Kleider hingen, ihre Wäsche in der Kommode, die Schuhe, der Schmuck, alles war noch am alten Platz. Er hatte sich nach ihrem Tod nicht entschließen können, etwas wegzugeben. Nun konnte er den Anblick dieser Dinge nicht länger ertragen. Er suchte sich eine kleine Wohnung und nahm nur seine eigenen Sachen mit.

Die neue Wohnung lag in einem ganz anderen Stadtteil als das Reihenhaus, das er so viele Jahre bewohnt hatte. Hier war Herrn M. alles fremd. Er wohnte nun in einem Appartmenthaus, in dem fast nur junge Leute lebten. Sie gingen morgens zur Arbeit und kamen erst am späten Nachmittag zurück. Am Abend gingen sie oft aus. 'Sie kommen nur zum Schlafen nach Hause', dachte Herr M. manchmal. Er hatte oft das Gefühl, als sei er ganz allein in dem riesigen Miethaus. Überhaupt wäre er nicht hier eingezogen, wenn es von der Wohnung nicht so nah zur Bushaltestelle und zur U-Bahn gewesen wäre. So konnte er den Friedhof, auf dem seine Frau begraben war, und die Innenstadt gut erreichen. Auch in den Nachbarhäusern lebten viele junge Menschen, meistens Familien mit Kindern. Leute in seinem Alter gab es hier fast gar nicht. So kam es, daß Herr M. in seiner neuen Umgebung erst recht einsam war. Früher kannte er wenigstens einige Nachbarn vom Sehen, man grüßte sich. Auch der Kaufmann kannte ihn und unterhielt sich mit ihm, wenn er seine Besorgungen machte. Er hatte nie gedacht, daß ihm das einmal fehlen würde. In dem neuen Stadtteil grüßte kaum jemand einen anderen. Alle schienen viel zu sehr mit sich und den eigenen Sorgen beschäftigt. Niemand hatte Zeit für einen Schwatz. Auch seine Tochter besuchte ihn immer seltener und schließlich überhaupt nicht mehr. Sie hatte inzwischen ein zweites Kind bekommen. So hatte sie wenig Zeit. Außerdem hatten sie sich bei den letzten Besuchen doch immer nur gestritten. So schrieb sie nur noch hin und wieder einen Brief.

Weil er mit niemanden reden konnte, begann Herr M. mit sich zu sprechen. Bald merkte er gar nicht mehr, daß er es tat. So führte er häufig auch auf der Straße oder beim Einkauf Selbstgespräche. Die Leute aus der Nachbarschaft hielten ihn deshalb für eine komischen alten Kauz. Die Kinder ärgerten ihn, wenn sie ihn

auf der Straße sahen. Sie gingen vor ihm her und ähmten ihn nach, wie er seine Einkaufstasche nach Hause trug und dabei vor sich hinmurmelte. Einmal erschreckten sie ihn. Sie schlichen sich ganz leise von hinten an den alten Mann heran und schrien dann plötzlich los: "Alter Kauz, alter Kauz!" Seitdem kaufte Herr M. seine Lebensmittel am Vormittag ein, wenn die Kinder in der Schule saßen. Bei jedem lauten Geräusch zuckte er zusammen.

An einem Dienstag wollte er wie gewöhnlich zum Kaufmann gehen, da sah er, daß die Kinder aus der Nachbarschaft auf der Straße spielten. Sie hatten wohl schulfrei. Herr M. verschob deshalb seinen Einkauf auf den nächsten Tag. Er war gerade dabei, sein Geschirr abzuwaschen, da klingelte es. "Das ist sicher die Post", murmelte Herr M. und freute sich auf einen Brief. Er ging und öffnete die Tür. Draußen stand niemand. Als der alte Mann noch verwundert in den Hausflur schaute, krachte es plötzlich; der Knall eines Kanonenschlages hallte im Treppenhaus wider. Herr M. stand im ersten Augenblick wie gelähmt da, dann machte er schnell die Wohnungstür zu. Bis in den Flur konnte er das Gelächter der Kinder hören, die ihm diesen Streich gespielt hatten. Seitdem öffnete der alte Mann seine Wohnungstür nie mehr, wenn es klingelte. Von diesem Schrecken konnte er sich nie richtig erholen. Er zuckte seit diesem Tag ständig mit dem linken Augenlid. Wenn er über die Straße ging, sah er jeden Menschen mißtrauisch, oft sogar feindselig an. Er sprach mit keinem Menschen mehr. Beim Kaufmann legte er einen Zettel hin, auf dem stand, was er brauchte.

Wenn er allein zu Hause saß, dachte Herr M. oft an die Zeit zurück, als seine Frau noch lebte. Das waren schöne Jahre gewesen. Da hatte es noch Spaß gemacht zu leben. Aber wie sah sein Leben jetzt aus! Niemand kümmerte sich um ihn, keiner wollte ihn haben. Er könnte

ebenso gut tot sein, es würde ihn niemand vermissen, noch nicht einmal seine Tochter.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

a) Dieser Mann lebt eigentlich nicht mehr, sondern er vegetiert nur noch. Er ißt und schläft zwar jeden Tag, aber zum Leben gehört mehr. Vor allen Dingen gehören Menschen dazu (Verwandte, Freunde), mit denen man reden kann, mit denen man gemeinsam etwas unternehmen kann, die man besuchen kann und die zu Besuch kommen.
Herr K. ist eigentlich schon "tot", für die Nachbarn, für den Kaufmann, für seine Tochter.
(eigentliches Leben heißt in Beziehungen leben)

b) Wie könnte man diesem Mann helfen, wieder ein menschenwürdiges Leben zu führen, daß sein Leben wieder heil wird?
Man könnte zu ihm gehen mit einer Bitte, damit er nicht denkt, man komme aus Mitleid. Man könnte ihn bitten, einem etwas zu leihen, man könnte um Rat fragen. Allmählich ein Gespräch beginnen. Ihm zeigen, daß er nicht nutzlos ist, sondern daß er noch mit dazugehört.

Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-17)

In Kapernaum lebte ein Mann, der gelähmt war. Er mußte sich jeden Tag von Nachbarn versorgen lassen. Selbst konnte er gar nichts tun, sondern mußte immer auf seinem Bett liegen. So dachte er häufig nach. 'Warum bin ich denn so krank?' überlegte er. 'Was habe ich denn falsch gemacht, daß Gott mich mit so einer schweren Krankheit bestraft?' Hatte Gott ihn nicht längst vergessen? Über diesen Gedanken war der Mann immer trauriger geworden. Bald war auch das gute Zureden der Nachbarn umsonst. Der Kranke hatte alle Hoffnung, einmal wieder gesund zu werden, aufgegeben. Wenn Gott gegen ihn war, wer sollte ihm da noch helfen können?

Da erfuhren die Nachbarn dieses Mannes davon, daß Jesus in Kapernaum sei und predige. Sie hatten viel davon gehört, daß Jesus Kranke geheilt habe. 'Viel-

leicht kann er auch dem Gelähmten helfen', dachten sie. Versuchen wollten sie es jedenfalls. So faßten sie die Matte, auf der der Mann lag, an und trugen ihn zu dem Haus, in dem Jesus predigte. Hier drängten sich die Menschen dicht aneinander. Sogar vor der Tür stand noch eine Menschentraube. So war es unmöglich, bis zu Jesus zu gelangen. Die Zuhörer ließen sie nicht durch. Sollte alle ihre Hoffnung umsonst gewesen sein? Da kam den Männern eine Idee. Sie gingen um das Haus herum bis zu der Treppe an der Rückseite, die auf das Dach führte. Die stiegen sie mit dem Gelähmten hinauf. Dann begannen sie, ein Loch in das Dach zu machen. Durch diese Öffnung ließen sie den Kranken hinab, so daß er direkt vor Jesu Füßen lag. Jesus schaute den Mann an. An seinem Gesicht konnte er sehen, wie verzweifelt und traurig er war. Da sagte er zu ihm: "Du mußt nicht traurig sein. Gott hat dich nicht vergessen. Er will dich auch nicht bestrafen mit deiner Krankheit. Gott hat dich lieb wie alle anderen Menschen auch. Er will, daß du wieder gesund wirst. Habe Vertrauen zu ihm! - Komm, steh auf, nimm deine Matte mit und gehe jetzt nach Hause!" Dabei hielt ihm Jesus die Hand hin und half ihm auf die Beine.

(In Anlehnung an Aufbruch zum Frieden 5/6, S. 139f)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

Jesus hat den Kranken nicht nur physisch geheilt, sondern er hat sein ganzes Leben heil gemacht. Der kranke Mann hatte keine Hoffnung mehr, er lebte gar nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes. Jesus hat ihm neue Lebensmöglichkeiten eröffnet.

Der Vater mit den zwei ungleichen Söhnen (Lk 15,11-32)

Unter Jesu Zuhörern waren immer viele Zöllner und Fischer. Das hatten einige Pharisäer beobachtet. Jesus schien das gar nicht zu stören. Ja, noch schlimmer, er aß sogar zusammen mit diesen Leuten. Er schien gar nicht zu wissen, mit welchem Gesindel er sich da abgab. Die Pharisäer beschlossen, Jesus die Augen zu öffnen. Sie machten ihm heftige Vorwürfe und sagten zum Schluß: "Irgendwo ist eine Grenze, das mußt du doch einsehen. Mit solchen Menschen kann man sich doch nicht abgeben und schon gar nicht gemeinsam mit ihnen essen!" Da antwortete ihnen Jesus mit einer Geschichte:

Es war ein Mann, der hatte große Felder, viel Vieh, Knechte und Mägde, ein stattliches Haus und zwei Söhne. Eines Tages kam der jüngere von beiden zu ihm und bat: "Vater, teile dein Vermögen auf und gib mir den Teil, den ich einmal erben werde." Das tat der Vater. Er teilte all sein Gut gerecht auf und gab dem jüngeren Sohn seinen Anteil. Nach einigen Tagen nahm dieser sein Geld mit und ging von zu Hause fort in ein weit entferntes Land. Dort führte er ein verschwenderisches Leben. So war sein Geld bald ausgegeben. Nichts war ihm mehr übrig geblieben. Da kam es zu einer großen Hungersnot in diesem Land. Nun ging es dem jüngeren Sohn erst recht schlecht. In seiner Not fragte er bei einem der Bewohner des Landes an, ob er bei ihm arbeiten könne. Dieser schickte ihn daraufhin mit den Schweinen hinaus. Die sollte er hüten. So mußte er die niedrigste und schmutzigste Arbeit tun, wenn er nicht verhungern wollte. Als er mit den Tieren auf den Feldern war, hatte er solchen Hunger, daß er gern von den Schoten essen wollte, die die Schweine als Futter bekamen. Aber niemand erlaubte es ihm. Da wurde er sehr nachdenklich. Er sah ein, daß er viele Fehler gemacht hatte. 'Wie viele Tagelöhner hat mein Vater', dachte er,

'und sie haben alle genug zu essen. Keinem von ihnen geht es so schlecht wie mir. Ich will zu meinem Vater zurückkehren und zu ihm sagen: "Vater, ich habe mich schlecht benommen. Deshalb bin ich nicht mehr wert, dein Sohn zu sein. Nimm mich als einen Tagelöhner an."' So machte er sich auf den Rückweg.

Er hatte das Haus noch gar nicht erreicht, da hatte der Vater ihn schon entdeckt, kam ihm entgegengelaufen und nahm ihn in seine Arme. Der Sohn sagte jedoch zu ihm: "Vater, ich habe mich schlecht benommen. Ich bin es nicht mehr wert, dein Sohn zu sein." Der Vater achtete aber gar nicht darauf, sondern befahl seinen Knechten: "Holt sofort das schönste Gewand, Schuhe und einen Ring herbei und bekleidet meinen Sohn damit! Dann schlachtet das gemästete Kalb! Wir wollen ein Fest feiern und fröhlich sein. Ich hatte meinen jüngeren Sohn verloren, nun ist er wieder bei mir. Er war tot, nun ist er zu einem neuen Leben auferweckt worden." Die Knechte führten die Befehle aus, und bald wurde ein fröhliches Fest gefeiert mit gutem Essen, Wein und Musik.

Der ältere Sohn war auf dem Feld gewesen, als sein jüngerer Bruder zurückkehrte. Als er jetzt nach Hause kam, hörte er die Musik. Er fragte einen der Knechte, wieso es so lustig zugehe. Der erzählte ihm: "Dein jüngerer Bruder ist zurückgekommen. Darüber hat sich dein Vater so gefreut, daß wir das gemästete Kalb schlachten mußten, und jetzt wird gefeiert." Als der ältere Bruder das hörte, wurde er zornig und wollte nicht hineingehen. Das bemerkte sein Vater. Er kam zu ihm heraus und redete ihm gut zu. Der ältere Sohn antwortete jedoch: "All die vielen Jahre war ich dir immer gehorsam. Immer war ich für dich da. Aber mir hast du nie auch nur einen Bock gegeben, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern könnte. Nun kommt dieser Mensch zurück, der sich so unmöglich benommen hat. Die Hälfte deines

Vermögens hat er im fremden Land verpraßt! Nichts hat er für dich getan! Aber für ihn schlachtest du das gemästete Kalb!" Der Vater entgegnete ihm: "Du hast ja recht, er hat viele Fehler gemacht. Aber er hat sein Unrecht eingesehen. Mein lieber Sohn, du bist immer bei mir, und du weißt doch, alles was mir gehört, gehört auch dir. Aber jetzt solltest du dich mit uns freuen, denn ich hatte deinen Bruder verloren, und nun ist er wieder bei mir. Er war tot, sein Leben war gescheitert, doch nun ist ihm ein neues Leben geschenkt worden. Ist das nicht Grund genug zur Freude?"

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Die Geschichte sollte aus der Sicht des Vaters, des älteren und des jüngeren Sohnes nacherzählt werden.
2. Jesus erzählt die Geschichte den Pharisäern, die ihm Vorwürfe gemacht haben. Sie sollten aus der Geschichte lernen.
   a) Der Vater im Gleichnis verhält sich so wie Gott zu den Menschen. Gott ist wie ein gütiger Vater für uns Menschen.
   b) Er erwartet, daß wir wie Brüder und Schwestern miteinander umgehen, nicht eifersüchtig, sondern liebevoll.
3. Was heißt in dieser Geschichte "tot", was "zu einem neuen Leben auferweckt"?

Im Kornfeld (Mk 2,23-28)

Es war Sabbat. Jesus und seine Jünger gingen zwischen Getreidefeldern entlang. Da die Jünger Hunger hatten, rissen sie Ähren ab und rieben sie zwischen den Handflächen. So fielen die Körner heraus. Die aßen sie. Einige Pharisäer hatten das Ganze beobachtet. Sie waren darüber entrüstet, daß die Jünger Erntearbeit taten, die am Sabbat verboten war. Deshalb sagten sie zu Jesus: "Warum tun deine Jünger etwas, das am Sabbat verboten ist?" Jesus antwortete ihnen: "Der Sabbat ist

für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat!"

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

Mit diesem Wort über den Sabbat zeigt Jesus den Menschen, wie viel Freiheit sie haben, wie viel Freiheit Gott ihnen gibt. Sie sollen sich nicht von Gesetzen einengen lassen, wenn diese ihren berechtigten Interessen entgegenstehen.

Jesus und seine Familie (Mk 3,31-35)

Jesus war in Kapernaum im Hause des Petrus. Viele Menschen waren gekommen, um mit ihm zu sprechen. Sie füllten das ganze Haus, und auch vor der Tür standen noch viele von ihnen. Da kamen Jesu Mutter und seine Brüder. Sie hatten davon gehört, wie Jesus predigte und mit was für Leuten er zusammen war. Darüber waren sie entsetzt. So durfte es nicht weitergehen. Er machte der ganzen Familie Schande. Deshalb hatten sie beschlossen, Jesus mit zurück nach Hause zu nehmen. Da zu viele Menschen im Haus waren, konnten sie nicht zu Jesus gelangen. So ließen sie ihm ausrichten: "Deine Mutter und deine Brüder sind gekommen und wollen dich sprechen. Sie warten draußen auf dich." Als Jesus das hörte, schaute er die Menschen um sich her an und sagte: "Meine Mutter und meine Brüder? Ihr seid meine Familie, wer den Willen Gottes tut, ist mein Bruder oder meine Schwester!"

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Das Unverständnis der Familie Jesu für sein Wirken
2. Jesus erweitert die Familie; nicht mehr die Verwandten sind gemeint, sondern die Freunde, die Brüder und Schwestern, die an seinem Auftrag mitarbeiten.

Die Geschichte vom reichen Kornbauern (Lk 12,13-21)

Jesus predigte in einem Dorf, als ein Mann zu ihm kam und ihn bat: "Herr, sage meinem Bruder, er solle das Erbgut mit mir teilen!" Jesus antwortete ihm: "Wer hat mich zu eurem Richter gemacht?" Und er wandte sich an seine Zuhörer und sagte: "Hütet euch davor, nur für euch selbst Besitz aufzuhäufen wie der reiche Kornbauer. Von ihm will ich euch erzählen:
"Da war ein reicher Bauer, der besaß viel Land. In diesem Jahr erwartete er eine besonders gute Ernte. Deshalb überlegte er, wo er all das Getreide und die anderen Früchte lagern sollte. Seine Scheunen würden dafür nicht ausreichen. 'Ich will die alten abreißen und neue größere Scheunen bauen. So kann ich die ganze Ernte unterbringen' dachte er bei sich. 'Dann kann ich zu mir selbst sagen: Nun hast du einen großen Vorrat, der für viele Jahre ausreicht. Ruhe dich aus, iß und trink und laß es dir gut gehen!' Doch noch in derselben Nacht mußte der Dummkopf sterben. Und was nützten ihm nun alle seine Vorräte?" schloß Jesus.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. a) Besitz macht nicht glücklich, wenn man ihn nur für sich selbst aufhäuft. Dann denkt man nur an sich selbst, muß Angst haben um seine Güter und hat oft keine echten Freunde. Wer so lebt, tut nicht Gottes Willen; nur um sich selbst zu kreisen, ist Sünde.

   b) Wenn der reiche Bauer nach Gottes Willen gelebt hätte, so hätte sein Leben anders ausgesehen.

2. Eventuell kann noch die Problematik von menschlicher Vorsorge besprochen werden, die einerseits sinnvoll sein kann, die aber leicht ihren Sinn verliert, wenn Menschen meinen, sich darauf allein verlassen zu können und darüber die Zuwendung zum anderen zu kurz kommt.

Streit um eine Heilung (Lk 11,14-23)

Als Jesus predigte, brachte man einen Mann zu ihm, der nicht sprechen konnte. "Er hat einen Dämon, der macht ihn stumm", sagten die Leute. Viele Menschen standen um Jesus und den Mann herum. Jesus wandte sich dem Stummen zu und heilte ihn. Er vertrieb den Dämon, so daß der Mann wieder sprechen konnte.

Die Menschen, die zugeschaut hatten, staunten. Sie hatten es selbst miterlebt. Der Mann war stumm gewesen, und nun redete er. Auch für den Geheilten selbst war es ein Wunder, daß er wieder sprechen konnte. Einige der Umstehenden sagten jedoch: "Er treibt die Dämonen aus durch Beelzebub, den Herrscher der Dämonen. Er steht ja selbst mit diesen bösen Mächten im Bunde!" Da antwortete ihnen Jesus: "Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist ja Gottes Reich zu euch gekommen! Da wo durch die Macht Gottes ein Mensch geheilt wird, beginnt ja Gottes Herrschaft schon. Überall wo Leben heil wird, könnt ihr Gottes Reich schon jetzt erfahren."

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Klären, was "Dämonen" nach damaligem Verständnis meint. Gibt es auch heute Dämonen? (Mächte, die Menschen einengen und gegen die sie selbst machtlos sind; vgl. die Geschichte von Herrn M.)
2. Nicht alle Menschen waren von Jesus und seinem Wirken überzeugt, es gab auch solche, die ihn und sein Tun ablehnten.
3. Überall, wo Leben heil wird, wo Menschen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet werden, können sie "ein Stück" von Gottes Herrschaft erfahren - als Antizipation.

Zwischen Jericho und Jerusalem (Lk 10,30-35)

(Die Beispielerzählung (V. 30-35) wurde ursprünglich ohne den Rahmen (V. 29.36f) einzeln überliefert. Auch die Zusammenstellung mit der Frage, wie das ewige Leben zu erwerben sei (V. 25-28), ist nicht ursprünglich.[27] Das Gleichnis selbst zeigt, daß Nächstenliebe zu verwirklichen ist, indem man für den anderen das in der Situation Erforderliche tut. Es geht dabei jedoch nicht um die Erfüllung einzelner Gesetzesvorschriften.[28] Diese Aussage wollen wir mit Hilfe unseres Erzählvorschlages deutlich herausarbeiten. Das geschieht einmal dadurch, daß die Überlegungen des Priesters und des Leviten aufgenommen werden. Diese beiden zeigen hier beispielhaft eine Haltung, die sich an der Erfüllung einzelner Gesetzesvorschriften orientiert. Auch der andere Rahmen, den wir der Beispielerzählung gegeben haben, soll ihre Aussage verdeutlichen. Er ist dazu unserer Meinung nach besser geeignet als der Rahmen im Lukasevangelium, der auf die Abgrenzung der Nächstenliebe zielt. Die lukanische Rahmung bietet zudem für die Schüler eine zusätzliche Schwierigkeit in der Umkehrung der Fragestellung (V. 36). Deshalb ist es sinnvoll, die Geschichte mit einem neuen Rahmen zu versehen.)

Jesus hatte sich mit vielen Menschen auf dem Marktplatz von Kapernaum über den Willen Gottes unterhalten. Da kam ein Fischer zu ihm und sagte: "Für die Priester und Tempeldiener ist es leicht, Gottes Willen einzuhalten. Sie werden ja sogar dafür bezahlt. Sie können natürlich alle Gebote beachten. Aber für solche Leute wie mich ist das sehr schwer. Wenn ich die Fische, die ich fange, verkaufen will, muß ich sie auch schlachten. Damit mache ich mich aber unrein." Jesus antwortete ihm: "Gott hat alle Menschen lieb,auch die Fischer. So wie du darf man seinen Willen nicht verstehen. Ich will dir eine Geschichte erzählen.

Einmal ging ein Mann von Jerusalem nach Jericho. Die Straße führte durch eine felsige, einsame Wüsten-

---

27) vgl. Schneider: Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1, S. 246f

28) vgl. Linnemann: Gleichnisse Jesu, S. 53f mit Anmerkung i

gegend. Da kamen Räuber und überfielen den Mann. Sie nahmen ihm alles weg, was er besaß. Sogar seine Kleider zogen sie ihm aus und schlugen ihn, bis er sich nicht mehr bewegte. Dann ließen sie ihn liegen und liefen davon.

Zufällig kam ein Priester vorbei, der vom Tempeldienst in Jerusalem nach Jericho zurückkehrte, wo er wohnte. Er sah den Mann liegen und dachte bei sich: 'Der arme Kerl! Soll ich ihm helfen? Aber der ist bestimmt tot. Wenn ich ihn anfasse, verunreinige ich mich und kann den Tempeldienst nicht pünktlich ausüben. Das geht nicht, der Tempeldienst ist wichtiger.' So ging der Priester vorbei und kümmerte sich nicht um den Verletzten. Auch ein Tempeldiener benutzte dieselbe Straße und sah den hilflosen Mann da liegen. Aber auch er half ihm nicht, weil er ebenfalls nicht unrein werden sollte, denn er war ja Tempeldiener.

Schließlich kam ein Samaritaner die Straße entlang. Ihn, der ja nicht zum Volk der Juden gehörte, ging der Verletzte eigentlich nichts an. Als der Samaritaner den Mann jedoch sah, hatte er Mitleid mit ihm. Er stieg von seinem Esel und untersuchte ihn. Dann behandelte er dessen Wunden mit Wein und Öl und verband sie. Schließlich richtete er den Kranken auf und setzte ihn auf seinen Esel. So brachte er ihn in eine Herberge, wo er ihn pflegte. Am nächsten Tag mußte der Samaritaner seine Reise fortsetzen. Er gab dem Wirt Geld und sagte: "Pflege den Kranken gut! Wenn du mehr Geld brauchst, werde ich es dir geben, wenn ich auf dem Rückweg wieder hier vorbeikomme."

Mache du es genauso wie der Samaritaner", schloß Jesus zu dem Fischer gewandt.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

Gottes Willen kann man nicht erfüllen, indem man streng die einzelnen Reinheitsvorschriften einhält. Gottes Willen tun, heißt den Menschen helfen, die einem im

Alltag begegnen und Hilfe brauchen. Ihnen sollen wir brüderlich begegnen, wie es in der Geschichte der Samaritaner getan hat. Das setzt voraus, daß man für die Situation des anderen einen offenen Blick hat, daß man dazu bereit ist, sich in die Lage des anderen hineinzuversetzen. Indem man so mit ihm gleichsam die Rolle tauscht, wird man erkennen, was dem anderen not tut, wie man ihm helfen kann.

Der Einzug in Jerusalem (Mk 11,1-11)

Jesus beschloß, nach Jerusalem zu gehen. Seine Predigt sollte alle Menschen in Israel erreichen. Sie war für alle Menschen wichtig, deshalb wollte er in die Hauptstadt gehen und die Führer des Volkes überzeugen.

Kurz vor dem Passahfest wanderten Jesus und seine Jünger nach Jerusalem. Jesus ritt auf einem Esel. Die Jünger hatten einige ihrer Mäntel daraufgelegt anstatt einer Reitdecke. Sie waren nicht allein unterwegs, viele Menschen wollten zum Fest in Jerusalem sein. Je mehr sie sich der Stadt näherten, desto mehr Menschen füllten die Straße. Sie alle freuten sich auf das Passahfest. So kurz vor dem Ziel war die Mühsal des langen Weges schon fast vergessen. Sie waren fröhlich und sangen Lieder. Unter den Festpilgern waren etliche, die Jesus kannten. Viele von ihnen waren sehr beeindruckt von seiner Predigt. Von denen riefen auf einmal einige: "Hoch lebe, der da kommt im Namen Gottes! Gepriesen sei der neue König, der Messias!" Gleich fielen andere mit ein, und die Rufe wurden lauter. "Gepriesen sei der Gesalbte des Herrn, der Messias! Unser neuer König soll leben!" Einige breiteten auch ihre Mäntel auf den Weg vor Jesus. Ein Teil der Pilger schnitt in den Feldern Palmzweige ab, die sie ebenfalls vor Jesus auf die Straße legten oder in der Hand schwenkten. Es kamen immer noch neue Pilger hinzu, die bald von der Stimmung der anderen mitgerissen wurden. Auch sie stimmten in die Rufe mit ein.

So bewegte sich der Zug auf das Stadttor von Jerusalem zu.

Einige Pharisäer und Schriftgelehrte beobachteten das Volk, das sich der Stadt näherte. Sie glaubten, sie hätten nicht richtig gehört. "Was rufen die Leute?" fragte einer von ihnen. "Daß der Messias, der Gesalbte Gottes komme", antwortete ein anderer. "Wo denn? Dieser dort doch nicht etwa? Das ist doch dieser Mann aus Nazareth, der mit seiner Predigt alles auf den Kopf stellt!" "Warum hört das Volk denn nicht auf zu schreien? Wenn das so weitergeht, kann es gefährlich werden." "Ja, gerade jetzt zum Fest, wo die Stadt so voller Menschen ist." "Der wiegelt das Volk auf, und an jeder Ecke stehen römische Soldaten."

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Die Meinung über Jesus in Israel ist geteilt. Ein Teil der Menschen ist begeistert von ihm. Viele der Frommen lehnen ihn ab und halten sein Wirken für gefährlich.
2. Die Situation in Jerusalem kurz vor dem Passahfest muß deutlich werden: Die Stadt ist überfüllt von Festpilgern. Die Römer haben deshalb besonders viele Soldaten in Jerusalem zusammengezogen. Da das Passahfest ein Fest der Befreiung ist, ist die Gefahr einer Unruhe zu dieser Zeit besonders groß.
3. Die Messiasvorstellung, die im Verhalten des Volkes bei Jesu Einzug in Jerusalem zum Ausdruck kommt, müßte geklärt werden. Dann ist zu fragen, ob Jesus mit seinem Wirken diesem Messiasbild entsprochen hat, ob ihm die Menge also zu Recht als dem Messias zugejubelt hat oder ob sie ihn damit mißverstanden hat.

(Eine Erarbeitung des Messiasprädikats ist an dieser Stelle nicht vorgesehen. Der Begriff des Messias ist aus der Messiaserwartung des Judentums bekannt (vgl. die vorausgesetzte Unterrichtsreihe zur Umwelt des NT). Wir planen die Erarbeitung des Prädikats aus folgendem Grund an späterer Stelle ein: Wir wollen den Messiastitel als Ausdruck der Erfahrungen mit Jesus verstehen, wie er aufgrund der Ostererfahrungen im Rückblick auf Jesu Wirken formuliert wurde. Deshalb soll seine Erarbeitung erst dann erfolgen, wenn die Ostergeschichten und einige Erzählungen aus dem frühen Gemeindeleben besprochen sind.)

Das Abendmahl (Mk 14,22-25; Mt 18,20)

Jesus wußte, daß er sterben mußte. Er hatte zu viele Feinde, die ihn nicht verstanden. Aber er konnte jetzt auch nicht einfach weglaufen und sich in Sicherheit bringen. Dann wäre ja seine ganze Arbeit umsonst gewesen. Dann könnte niemand mehr glauben, was er von Gott erzählt hatte. Nein, weglaufen durfte er nicht. Er mußte jetzt zu seinem Auftrag stehen, auch wenn es sein Leben kostete. Für seine Jünger würde es schwer sein, das zu verstehen. Sie sollten seine Aufgabe weiterführen. Würden sie den Mut dazu aufbringen? Er wollte noch einmal mit ihnen gemeinsam Mahl halten.

Als er mit seinen Freunden zusammen saß, nahm Jesus das Brot, sprach das Dankgebet und zerbrach es in Stücke. Die gab er den Jüngern und sagte: "Nehmt das Brot. Sie werden mich töten. Es ist das letzte Brot, das ich mit euch esse." Nach dem Essen nahm er den Becher mit Wein, gab ihn seinen Jüngern und sagte: "Trinkt daraus. Mein Blut wird vergossen. Wenn ihr gemeinsam das Mahl haltet, so denkt an mich!"

(In Anlehnung an Aufbruch zum Frieden 3/4, S. 179f)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Jesus wußte, daß er sterben mußte. Er hat den Tod um seines Auftrages willen auf sich genommen.
2. Das Abendmahl will an Jesu Tod, den er für seinen Auftrag erlitten hat, erinnern. Damit wird ein erster Aspekt zum Verständnis des Abendmahls in der christlichen Kirche angesprochen.

Judas

Jesus hatte gesagt: "Ich muß sterben." Das verstanden die Jünger nicht: "Wär er nach Jerusalem gezogen, um sich dem sicheren Tode auszuliefern?"
Besonders Judas, der frühere Zelot, konnte sich damit nicht abfinden: "Er muß nicht sterben. Er muß kämpfen. Er ist der Messias. Das Volk ist auf seiner Seite. Er wird alle seine Feinde besiegen. Ich weiß, was ich tue!"

Heimlich verließ Judas den Kreis der Zwölf. Er ging zu den Feinden Jesu, zu den Hohepriestern und Führern der Pharisäer.

(Aufbruch zum Frieden 3/4, S. 180)

Verrat und Gefangennahme in Gethsemane (Mk 14,26-52)

Nach dem Abendessen ging Jesus mit seinen Jüngern in den Garten Gethsemane. Hier konnten sie für sich sein und ausruhen. Jesus sagte zu den Jüngern: "Jetzt kommt eine schwere Zeit für euch. Ihr werdet nicht verstehen, was geschieht." Dann entfernte er sich ein Stück von seinen Freunden und betete. Da kam auch schon Judas mit einem Trupp Soldaten. Er führte sie direkt zu Jesus. Als die Soldaten auf Jesus zugingen, um ihn festzunehmen, war Judas mit einem Satz an Jesu Seite. Er riß sein Schwert heraus und wollte kämpfen. Auch Petrus wollte schon den Kampf beginnen. Aber Jesus rührte sich nicht, sondern befahl: "Stecke das Schwert zurück!" Dann ließ er sich ohne Widerstand festnehmen. Judas konnte es gar nicht glauben, Jesus kämpfte nicht. Er ließ sich abführen. Warum machte Jesus nicht mit? Er hatte doch genug Freunde in der Stadt, das konnte man doch sehen, als sie vor einigen Tagen in die Stadt gekommen waren. Zusammen wären sie bestimmt stark genug gegen die römischen Feinde gewesen. Jetzt hätte

Jesus doch endlich zeigen können, wer er ist! Aber sein Plan war gescheitert. Nun hatte er Jesus seinen Feinden in die Hände geliefert! Das hatte er doch nicht gewollt. Schrecken und Entsetzen lähmten die Jünger, sie konnten kaum begreifen, was da vor sich ging. Es überfiel sie maßlose Angst, und sie liefen alle davon.

Prozeß, Tod und Begräbnis Jesu (Mk 14,53-65; 15,1-15.20b-47)

Die Soldaten hatten Jesus zum Palast des Hohenpriesters gebracht, wo er vor Gericht gestellt wurde. Man hielt ihn für gefährlich. Deshalb wurde er angeklagt als einer, der das Volk aufhetzt und dadurch Unruhe im Land verbreitet. Er wurde zum Tode verurteilt. Vor der Stadt gab es einen Berg, Golgatha, der als Hinrichtungsstätte diente. Hier wurden Jesus und zwei andere Männer ans Kreuz geschlagen. Jesus starb noch am selben Tag. Einer seiner Freunde, Josef aus Arimathia, erbat sich von dem römischen Statthalter Pontius Pilatus den Leichnam Jesu. Er bestattete ihn in einem Grab, das er für sich neu hatte anlegen lassen.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Judas wollte Jesus durch seinen Verrat zum Kampf gegen die Römer zwingen; er hatte Jesus mißverstanden.
2. Jesus wurde als politischer Aufrührer zum Tode verurteilt und gekreuzigt.
3. Trotzdem wurde er von Josef von Arimathia ehrenvoll bestattet.

Wie soll es weitergehen? (Lk 24,13-35)

Die Jünger hatten Jesu Kreuzigung nicht gesehen. Sie hatten sich versteckt aus Angst, daß man sie auch verhaften und töten könnte. Traurig und ratlos saßen sie seit einigen Tagen da. Sie wußten nicht, was sie nun tun sollten. Jesus war tot, mit seiner Sache war es vorbei. Was sollten sie noch in Jerusalem, wo sie sich aus Furcht kaum auf die Straße wagten? Einer von ihnen sagte: "Ich halte das nicht länger aus, ich gehe lieber wieder zurück in mein Heimatdorf." "Da komme ich mit", erwiderte ein anderer.

So machten sich an diesem Tag zwei Freunde Jesu auf den Weg nach Emmaus, wo sie herkamen. Ihre Gedanken wanderten jedoch immer wieder zu der Zeit zurück, als sie noch mit Jesus zusammen waren. Sie waren so vertieft in ihre Erinnerungen, daß sie den fremden Wanderer gar nicht bemerkten, der schon eine Weile neben ihnen ging. Der fragte sie schließlich: "Worüber redet ihr beiden denn?" Einer der Freunde fragte erstaunt zurück: "Ja, weißt du denn nicht, was in Jerusalem geschehen ist?" "Nein, erzählt es mir", bat der Fremde.

Nun berichteten die Jünger alles, was sie von Jesus wußten, wie er sie begeistert hatte für seine Sache, so daß sie seine Mitarbeiter geworden waren. Sie sprachen davon, wie sie all ihre Hoffnung darauf gesetzt hatten. Dafür hatten sie ihre Familien verlassen und waren ihm gefolgt. Und nun war Jesus tot. Alles war umsonst gewesen. Seine Sache war gescheitert, und alle ihre Hoffnungen waren zunichte.

Nachdem die Freunde geendet hatten, gingen die drei eine Weile schweigend weiter. Dann nahm der Fremde das Wort: "Ich habe viel in den heiligen Schriften gelesen. Der Prophet Jesaja hat früher schon gesagt, daß derjenige, der Gottes Willen tut, leiden und sterben muß. Und trotzdem gelingt Gottes Plan durch ihn." In den Gedanken der Jünger arbeitete es: Ja, so war es gewesen.

Jesus hatte Gottes Willen erfüllt und leiden und sterben müssen. - War dennoch nicht alles umsonst gewesen, was er getan hatte?

Schon bald waren sie vor ihrem Haus angekommen. Der Fremde wollte weitergehen, aber die Jünger baten ihn: "Geh jetzt nicht weiter, sondern bleibe bei uns. Nicht mehr lang, und es ist Abend und wird dunkel." Da ging er mit in ihr Haus. Die Freunde bereiteten das Abendessen und trugen es auf. Als alles auf dem Tisch stand, nahmen sie das Brot, sprachen das Segensgebet darüber, zerbrachen es in Stücke und verteilten es untereinander. Da wurde ihnen auf einmal klar: So wie Jesus mit uns das Brot gebrochen hat, so wollen wir es untereinander teilen. Wir wollen zusammen bleiben und so leben, wie wir bisher mit Jesus gemeinsam gelebt haben. Was wir bei ihm gelernt haben, wollen wir weiterführen.

Das mußten sie sofort den Freunden erzählen. Deshalb eilten sie so schnell wie möglich nach Jerusalem zurück.

(In Anlehnung an Aufbruch zum Frieden 3/4, S. 184-186 und Paul Schwarzenau: Die Sache Jesu geht weiter, S. 2f)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Durch das Jesajazitat erkennen seine Freunde, daß Jesus leiden und sterben mußte. Es ist herauszuarbeiten, daß Jesus die Passion auf sich nehmen mußte, wenn er seinen Auftrag nicht aufgeben, verraten wollte. In diesem Sinne kann man die Aussage, daß er sterben mußte, verstehen.
2. Der zweite Teil des Jasajazitats macht deutlich, daß das Leiden und Sterben nicht ein Scheitern Jesu und seines Anliegens bedeutet, sondern daß seine Sache trotz dieses Schicksals gültig bleibt. Herauszuarbeiten ist zum einen, daß der Kreuzestod für die damaligen Juden das Scheitern Jesu bedeutete. Gott hatte sich nicht zu diesem Mann bekannt, so sahen sie es; Jesus hatte sich also für seine Verkündigung zu Unrecht auf Gott berufen. Diese Sicht wird von den Jüngern, die zunächst ebenso gedacht haben, überwunden. Die Niedergeschlagenheit und Mutlosigkeit der Freunde Jesu, denen mit Jesus auch ihr Lebenssinn genommen ist,

muß herausgestellt werden. In der Begegnung mit dem fremden Wanderer erfahren die Jünger, daß Jesus nicht gescheitert ist. Sie können wieder Mut und Hoffnung fassen. Sie erfahren sich als dazu beauftragt, die Sache Jesu weiterzuführen. Dieser Umschwung in der Haltung der Jünger muß in der Besprechung deutlich werden.

Petrus erhält einen Auftrag

(Die Verleugnung des Petrus Mk 14,66-72; Jesus erscheint den Jüngern am See Tiberias Joh 21,1-14; Der Auferstandene setzt Petrus zum Hirten seiner Herde ein Joh 21,15-17)

Andere Jünger waren nach Galiläa zurückgekehrt, wo sie zu Hause waren. Dort wollten sie ihren früheren Beruf wieder aufnehmen. Was blieb ihnen auch sonst anderes übrig? "Jesus ist tot", sagten sie. "Die anderen waren stärker. Was Jesus gewollt hat, ist gescheitert."

Die beiden Brüderpaare Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus waren an den See Genezareth zurückgekommen. Johannes und sein Bruder wollten sich nicht von den anderen beiden trennen. Sie besprachen sich miteinander, dann machten sie Petrus und Andreas einen Vorschlag: "Wollen wir nicht alle vier gemeinsam fischen? Unser Vater wird uns bestimmt ein Boot dafür geben. Dann können wir zusammen bleiben." Die beiden freuten sich und stimmten zu. Aber wenn sie auch gemeinsam fischten, wurden sie doch nicht so recht froh dabei. Sie mußten immer wieder daran denken, daß Jesus sie einst von dieser Arbeit weggeholt und ihnen eine wichtigere Aufgabe gegeben hatte.

So ging es ihnen auch eines Abends. Sie fuhren mit ihrem Boot auf den See hinaus, aber sie konnten die ganze Nacht nichts fangen. Ihre Gedanken waren auch nicht beim Fischen, sondern sie wanderten im-

mer wieder zurück zu der Zeit mit Jesus. An seinen Auftrag mußten sie wieder denken. Sie erinnerten sich an die Dinge, die sie mit ihm erlebt hatten. Als sei es erst gestern gewesen, so deutlich stand noch alles vor ihren Augen. In Gedanken sahen sie Jesus wieder, wie er einem Kranken half. Sie hörten seine Worte. Sie fühlten wieder die Freude, die sie in seiner Gemeinschaft erfahren hatten. Sollte das wirklich vorbei sein? Müßten sie nicht so weitermachen, wie Jesus mit ihnen gelebt hatte? Er wußte doch, daß er würde sterben müssen. Warum war er nicht geflohen? Wenn einer für eine Sache freiwillig stirbt, ist sie ihm doch wichtiger als sein eigenes Leben. Jesus hat uns durch seinen Tod sagen wollen, wie ernst er es meinte mit dem, was er tat und predigte. Er hat für seine Sache sein Leben eingesetzt, und wir sind geflohen und haben ihn allein gelassen. Dabei sollten wir doch seine Mitarbeiter sein. Genau wie er sollten wir die Menschen lieben, sollten aus Feinden Freunde machen. So arbeitete es in den Gedanken der Jünger. Aber sie waren zu traurig und mutlos, um zu verstehen, daß sie jetzt weiterführen sollten, was Jesus begonnen hatte.

Besonders verzweifelt war Petrus. Er war nicht nur traurig über den Tod Jesu wie die anderen drei; er war verzweifelt über sich selbst, weil er so kläglich versagt hatte. Jesus hatte gesagt: "Ihr werdet Angst haben und fliehen." Da hatte Petrus ihm geantwortet: "Ich werde nicht weglaufen, ich will bei dir bleiben und für dich kämpfen." Und wie war es dann weitergegangen? Er war nach Jesu Verhaftung in den Hof am Palast des Hohenpriesters geschlichen, wo man Jesus den Prozeß machte. Er wollte möglichst in Jesu Nähe sein, um ihn vor seinen Feinden zu schützen. "Wenn ihr ihn tötet, so tötet auch mich", wollte er sagen, "ich bin sein Freund und werde ihn nicht im Stich lassen!" Das hatte Petrus sich vorgenommen. Aber es kam ganz an-

ders. Petrus erinnerte sich genau, wie die Soldaten im Hof des Hohenpriesters um ein Kohlefeuer saßen. Er kam auch an das Feuer, um sich zu wärmen. Da sagte eine Dienerin zu ihm: "Du bist doch einer von den Anhängern dieses Jesus aus Galiläa." Petrus bekam einen Schrecken und antwortete: "Ich weiß gar nicht, wovon du sprichst." Aber die Dienerin wandte sich an die Soldaten und meinte: "Doch, ich weiß es bestimmt, er gehört auch dazu." Petrus entgegnete noch einmal: "Nein, das ist nicht wahr." "Bestimmt gehörst du zu diesem Jesus, du sprichst auch wie einer aus Galiläa", mischte sich nun ein Soldat ein. In seiner Angst leugnete Petrus zum drittenmal: "Ich kenne diesen Mann nicht!" In diesem Augenblick drehte sich Jesus um und sah Petrus an. Da merkte Petrus, was er getan hatte. Er ging weinend aus dem Hof des Hohenpriesters fort. Dieser Blick war das letzte, was Petrus von Jesus gesehen hatte. Das konnte er nicht vergessen; immer wieder sah er den Blick Jesu auf sich gerichtet. Er würde nun nie wieder froh werden.

Im Morgengrauen landeten die Jünger am Ufer des Sees. Sie hatten nichts gefangen. So hatten sie nichts zu essen, und sie waren todmüde. Weil es kühl war, zündeten sie aus der Holzkohle im Boot ein Feuer an und setzten sich. Petrus mußte wieder an das andere Feuer im Hof des Hohenpriesters denken. Am liebsten hätte er das Feuer wieder auseinandergezerrt und ausgetreten. Aber er war viel zu müde und traurig. Bald war er in einen unruhigen Schlaf gefallen. Da war es ihm auf einmal, als sehe er Jesus vor sich. Ganz deutlich konnte er ihn erkennen, nur heller und entfernter erschien er ihm im Traum, als er ihn sonst in Erinnerung hatte. Auch diesmal sah Jesus Petrus an. Er fragte: "Willst du bei mir bleiben, Petrus?" "Du weißt, Herr, daß ich bei dir bleiben will", antwortete Petrus im Traum. "Willst du wirklich bei mir bleiben?" fragte

Jesus noch einmal. "Du weißt, Jesus, daß ich bei dir bleiben will", sagte Petrus wieder. Da sagte Jesus zum drittenmal zu ihm: "Wenn du bei mir bleiben willst, Petrus, dann weide du jetzt meine Schafe!"

Als Petrus aufwachte, wußte er, daß er im Traum die Wahrheit gehört hatte. Jetzt erst verstand er Jesus ganz. Petrus, der völlig verändert war, führte die Jünger nach Jerusalem zurück. Sie folgten ihm. Alle zusammen wollten sie die Aufgabe Jesu weiterführen. Jesus war nicht gescheitert. Seine Sache ging weiter, das wußten sie jetzt.

(In Anlehnung an Aufbruch zum Frieden 3/4, S. 186-190 und Paul Schwarzenau: Die Sache Jesu geht weiter, S. 3-5)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

Jesus ist mit seiner Sache nicht gescheitert. Die Jünger erfahren, daß sie seine Sache weiterführen sollen. Aus verzagten, mutlosen Menschen ohne Hoffnung werden solche, die mit Begeisterung am Auftrag Jesu weiterarbeiten.

Bei den ersten Christen

(In Anlehnung an Act 4,32-37)

Als Levi eines Vormittags durch die Straßen von Jerusalem ging, traf er Simon, einen ehemaligen Kollegen vom Zoll. Simon erkannte ihn sofort, kam auf ihn zu und fragte: "Levi, wie geht es dir? Wir haben uns ja lange nicht gesehen. Was machst du jetzt eigentlich?" "Ich mache immer noch das, was ich damals mit Jesus begonnen habe, als ich vom Zoll wegging." Simon wunderte sich; er konnte es gar nicht glauben. "Bist du immer noch nicht losgekommen von diesen verrückten Ideen?" fragte er. Levi antwortete: "Für mich sind es keine verrückten Ideen." "Aber du hast doch gesehen,

daß dieser Jesus damit gescheitert ist. Er ist am Kreuz gestorben. Da siehst du, er hat keine Macht gehabt! - Laß doch die alten Geschichten, komm lieber wieder zu uns!" meinte der Zöllner. Darauf sagte Levi: "Jesus ist nicht gescheitert. Er ist für seinen Auftrag gestorben, weil der für ihn wichtiger war als sein eigenes Leben. Wir alle, die seine Mitarbeiter sind, führen seine Aufgabe weiter. Wir haben schon viele neue Freunde gefunden. Und es geht mir viel besser als damals, als ich noch Zöllner war. Aber wenn du mir nicht glauben willst, dann komm doch heute Abend mit in das Haus des Philippus und sieh selbst, wie es bei uns zugeht!" "Na, ich weiß es noch nicht", erwiderte Simon, "aber vielleicht komme ich vorbei." Damit trennten sich die beiden Männer.

Simon war neugierig geworden, 'Was soll denn schon Besonderes sein bei diesen Jesusleuten?' dachte er. 'Aber ansehen kann ich mir die Sache ja einmal.' So ging er am Abend zum Haus des Philippus, wo sich die Freunde Jesu, die Christen, trafen. Einige hatten sich schon eingefunden, auch Levi war darunter. Sie begrüßten den Zöllner wie einen Freund. Außer Levi kannte Simon zwar niemanden, trotzdem kam er sich gar nicht fremd vor, sondern fühlte sich gleich wohl in diesem Kreis. Die Christen besprachen, wer am folgenden Tag für die beiden kranken Gemeindemitglieder sorgen sollte. Sie legten Geld zusammen für Heilsalbe. Als dann alle Gemeindemitglieder beisammen waren, begann das Abendessen. Die meisten hatten etwas zu essen mitgebracht. Da bekam Simon einen Schrecken. Davon hatte ihm Levi nichts gesagt, so hatte er nichts zu essen eingepackt. Erstaunt sah er, wie alle Speisen auf dem großen Tisch zusammengetragen wurden. Jetzt bemerkte er auch, daß außer ihm auch noch andere nichts zu essen hingelegt hatten. Nachdem sich alle gesetzt hatten, sprach einer der Christen ein Dankgebet. Dann

wurde das Essen an alle gleichmäßig verteilt. Es war so viel, daß alle davon satt wurden. Eine große Tischrunde saß da zusammen, und das Essen dauerte viel länger als bei Simon zu Hause. Alle unterhielten sich miteinander, sie waren alle fröhlich und hatten zufriedene Gesichter. Die frohe Stimmung steckte bald auch Simon an. Er kam sich vor wie bei einem Fest. An diesem Abend waren ihm die Mitglieder der Gemeinde so vertraut geworden, daß er das Gefühl hatte, als gehöre er schon lange dazu. Sie alle bildeten eine große Gemeinschaft, das spürte der Zöllner.

Als die Christen nach Hause gingen, verabschiedete sich Simon von Levi. Er sagte: "Ich bin froh, daß ich gekommen bin. So etwas wie bei euch habe ich noch nie erlebt. Es war wie in einer riesigen Familie. Alle waren so freundlich zu mir, als ob ich auch zu euch gehörte. Dabei habe ich noch nicht einmal etwas zu essen mitgebracht." "Aber das macht doch nichts", antwortete Levi, "es war doch für alle von uns genug da." "Ja, und die Zeit ist mir so schnell vergangen heute Abend. Vielleicht hast du doch recht, Levi, vielleicht ist Jesus nicht gescheitert. Jetzt verstehe ich besser, was du heute vormittag gemeint hast." "Wenn es dir gefallen hat, dann komm doch wieder zu uns, Simon!" sagte Levi zum Abschied.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Von dem neuen Lebensstil der christlichen Gemeinde ging Faszination aus.

Gemeinsam essen (Mk 6,30-44)

In Antiochia gab es eine Gemeinde von Jesusanhängern. Sie trafen sich jeden Tag zum gemeinsamen Abendessen, so wie Jesus mit seinen Jüngern gemeinsam zu Abend gegessen hatte. Eines Tages kam es darüber zum Streit. Vor kurzem war Baruch mit seiner Familie aus Jerusalem nach Antiochia gezogen. Auch sie gehörten nun zur Gemeinde. Sie wollten jedoch nicht wie alle übrigen Gemeindemitglieder an der gemeinsamen Abendmahlzeit teilnehmen. Baruch hatte erfahren, daß einige Mitglieder der Gemeinde die jüdischen Gesetze nicht einhielten. Sie waren auch keine Juden gewesen, bevor sie Christen wurden, sondern hatten an die Götter der Griechen geblaubt. Auch Baruch war Christ geworden, aber er hielt sich noch immer streng an die jüdischen Gesetze. Diese Gesetze verboten es, mit solchen Leuten zu essen, die die Reinheitsvorschriften nicht beachteten. Mehrere Gemeindemitglieder aus Antiochia versuchten, Baruch und seine Familie davon zu überzeugen, daß die Gesetze nicht das Wichtigste seien, sondern daß Jesus alle Menschen zu einer großen Gemeinschaft führen wollte. Andere unterstützten Baruch, weil sie meinten, er habe recht. Da erzählte eines der ältesten Gemeindeglieder eine Geschichte:

Jesus hatte sich mit vielen Menschen unterhalten und einige von ihnen geheilt. Seine Jünger waren nicht dabei. Die hatte er immer zu zweit in die Städte und Dörfer der Nachbarschaft gesendet. Sie sollten dort predigen. Nun kamen sie zurück. Sie waren erschöpft von dem langen Weg und den vielen Menschen, mit denen sie gesprochen hatten. Außerdem hatten sie Hunger und Durst. Aber bei Jesus waren so viele Zuhörer, daß die Jünger noch nicht einmal in Ruhe essen konnten. Da sagte Jesus: "Kommt, laßt uns an einen einsamen Ort gehen, da wollen wir uns ausruhen!" Sie stiegen in ein Boot, das am Ufer lag, und fuhren ein Stück weit

über den See.

Die Menschen, die gekommen waren, um Jesus zu hören, hatten bemerkt, was Jesus und die Jünger vorhatten. Deshalb liefen sie am Ufer entlang zu der Stelle, wo das Boot anlegen würde. Dort erwarteten sie Jesus, als er mit seinen Freunden ankam. Als dieser die vielen Menschen, die ihn erwartungsvoll anschauten, sah, hatte er Mitleid mit ihnen. Er konnte sie nicht einfach so stehen lassen. So begann er zu predigen und mit ihnen zu sprechen.

Sie waren alle so ins Gespräch vertieft, daß sie gar nicht bemerkten, wie schnell die Zeit verging. Als es allmählich Abend wurde, kamen die Jünger zu Jesus und sagten: "Wir sind hier in einer einsamen Gegend, und es ist schon spät. Laß die Leute jetzt gehen, damit sie noch etwas zu essen kaufen können." Da antwortete Jesus ihnen: "Nein, jetzt kann ich sie nicht wegschicken. Gebt ihr ihnen zu essen!" "Aber wir haben ja nur fünf Brote und zwei Fische", wandten die Jünger ein. "Sie sollen sich in zwölf Tischgruppen lagern", sagte Jesus, "dann teilt ihnen zu essen aus!"

Bald hatten sich die Tischgruppen zusammengefunden. Pharisäer, Zöllner, Zeloten und Fischer, alle saßen sie zusammen. Keiner sah den anderen mehr schief an. Es war eine Veränderung vorgegangen mit diesen Menschen, seit sie am Ufer des Sees auf Jesus gewartet hatten. Ihr Haß und ihre Angst waren vergangen. Im Gespräch mit Jesus war eine große Gemeinschaft aus ihnen geworden. Nun fühlten sie sich wie Freunde. Sie teilten die Vorräte miteinander, und jeder wurde satt an diesem Abend.

(In Anlehnung an Aufbruch zum Frieden 3/4, S.171-174)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Durch den Geist Jesu werden alle Menschen zu einer großen Gemeinschaft. Menschen, die sich gegenseitig

verachtet haben, sind durch Jesus zu Brüdern geworden. Das soll auch bei den Nachfolgern Jesu so bleiben.

Jeder Mensch hat einen Namen

Yu-Cha war jeden Tag die erste, die erwachte. Sie setzte sich auf, blinzelte die schlafenden Schwestern an und suchte dann die Augen der Großmutter. "Großmutter", flüsterte sie, "warum heißt Mai-Cha gerade Mai-Cha - Pflaumenkind?" Sie bemühte sich sehr, die anderen nicht zu wecken.
Die alte Frau lächelte. Auch sie sprach gedämpft: "Mai-Cha wurde in einer Märznacht geboren. Schnee lag draußen; aber man konnte ihn nicht sehen, weil dicke schwarze Wolken alles Licht einhüllten. Der Wind pfiff so ums Haus, daß wir fürchteten, er trüge das Dach über unseren Köpfen fort. Er war warm wie ein Sommermonsun. Er schmolz den Schnee auf den Bergen und verwandelte ihn in einen brausenden Wasserfall. Wir fürchteten eine große Überschwemmung. Als dein Vater die Türe öffnete, um nachzusehen, wurde es draußen ganz plötzlich still. Diese Stille ängstigte uns noch mehr als das Tosen vorher; es war, als wenn ein Raubtier mitten im Sprung innehält ..." - "Was geschah dann?" wisperte Yu-Cha furchtsam. "Dann kümmerten wir uns nicht mehr um draußen; denn in diesem Augenclick wurde deine Schwester geboren.
Erst am Morgen sah ich, daß der Sturm den Frühling gebracht hatte. Der Pflaumenbaum vor dem Fenster streckte seine Äste in den klarblauen Himmel; sie waren über und über mit schneeweißen Blüten bedeckt. Sie dufteten süß und unberührt wie ein neugeborenes Kind. Ich nahm eine der zarten Blüten, legte sie dem kleinen Mädchen auf die Brust und nannte es Pflaumenkind - Mai-Cha."

Diese Geschichte erzählt, wie ein Kind in Korea seinen Namen erhalten hat. Er soll an den blühenden Baum am Morgen nach seiner Geburt erinnern. Der Name hat hier eine bestimmte Bedeutung.

Gute und schlechte Namen

Früher hat man Leute, die ein hohes Amt innehatten, mit Würdenamen, mit Titeln, angesprochen. Einen König nannte man "Seine Majestät" oder "Königliche Hoheit", einen Botschafter "Exzellenz"; ein Pfarrer hieß "Hochwürden", einen Richter sprach man mit "Euer Ehren" an, eine Dame mit "Gnädige Frau".
In einer Geschichte aus "Tausendundeine Nacht" hat Maruf der Schuhflicker verschiedene Namen, "Pantoffelheld", "Walfisch an Wohlwollen", "Löwe an Langmut" und "Maus an Männlichkeit".
Was bedeuten diese Namen? Wenn man jemanden besonders gern mag, gibt man ihm gute Namen. Sie sollen sagen, wie sehr man ihn liebhat. In Schlagern zum Beispiel wird oft von der Liebe zwischen zwei Menschen gesprochen. Hier könnt ihr solche Namen finden.

Du bist das Leben,
du bist die Sonne, die scheint.
Du bist der Himmel,
auch wenn er grau ist und weint...

Heide Hansson

Du bist das Glück für mich,
du bist mein guter Stern ...

Roberto Blanco

1. Natürlich ist ein Mädchen nicht eine Sonne oder ein Stern. Aber jeder versteht diese Namen. Was wollen sie zum Ausdruck bringen?

2. Welche ähnlichen Schlagertexte kennt ihr?

Immer wieder geben Menschen einander Namen. Diese Namen verraten, was wir von einem anderen halten, wie wir über ihn denken.
Wenn wir uns über einen anderen freuen, sagen wir gute Namen von ihm; hat er uns geärgert, kann es passieren - wenn wir nicht aufpassen -, daß wir ihm böse Namen, Schimpfnamen, geben.
Der Name, den wir einem Menschen zulegen, verrät also unsere Meinung über ihn. Diese Meinung bilden wir uns durch das, was einer tut und sagt, wie er sich verhält, und durch seine Eigenschaften.
Wenn wir jemandem zum Beispiel einen guten Namen geben, heißt das: Er hat etwas getan oder gesagt, was uns beeindruckt hat, so daß wir eine gute Meinung von ihm haben oder ihn sogar liebgewinnen.

(Blasius/Ohlig: Jesuskurs, S. 89f, leicht geändert)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:
Hinführung: Namen sagen etwas darüber, wie wir über einen Menschen denken.

Seine Freunde und Feinde haben Jesus Namen gegeben

Als Jesus noch lebte, predigte er in den Städten und Dörfern Israels. Er redete ganz anders als die vielen Rabbis, die damals mit ihren Jüngern umherzogen. Deswegen erregte er viel Aufsehen; so wie er hatte noch keiner von Gott geredet.

Viele waren von seinen Worten begeistert. Gebannt hörten sie ihm zu. "Gott ist euer Vater", predigte Jesus, "wir alle sollen seine Kinder sein. Wie Brüder und Schwestern sollen wir miteinander umgehen!" Viele glaubten Jesus. Ihr Leben wurde froh, sie brauchten vor Gott keine Angst mehr zu haben. Um auszudrücken, wie sehr sie sich über Jesus und seine Predigt freu-

ten, gaben sie ihm Namen. Sie nannten ihn "Guter Meister", sie sagten, er ist ein "Gesandter Gottes". Manche nannten ihn einen "Propheten" oder fragten, ob er gar der "Messias" sei.

Nicht alle aber freuten sich über Jesus. Die Pharisäer zum Beispiel waren anderer Meinung. Sie glaubten, er zerstöre das Gesetz und die Überlieferung der Väter, er sei gegen Gott und seine Gebote. Sie ärgerten sich. Deswegen gaben sie ihm böse Namen. Sie sagten, er ist vom "Teufel" besessen, er ist ein "Fresser" und "Weinsäufer", er ist ein "Gotteslästerer".

Beide Parteien also, die Jesus gute und böse Namen gaben, wollten damit sagen, was Jesus i h n e n , wegen seiner Predigt und seines Verhaltens, b e d e u t e t e ; sie wollten zeigen, was sie selbst von Jesus hielten.

(Leicht geänderte Fassung aus: Blasius/Ohlig: Jesuskurs, S. 90)

Herauszuarbeitender Gesichtspunkt:
Die guten und bösen Namen zeigen, was die Menschen, die sie gebrauchen, von Jesus denken.

Titel, die sagen, was an Jesus wichtig ist

Viele Menschen wurden Christen und gehörten bald zu einer der vielen Gemeinden, die überall entstanden waren. Sie alle hatten erfahren, daß Jesus recht hatte mit seiner Predigt. Sie waren glücklicher, seit sie so lebten, wie sie es von ihm gelernt hatten. Das wollten sie anderen Menschen weitersagen; auch andere sollten glücklicher leben können. Deshalb predigten sie, um möglichst viele Menschen zu überzeugen. Um ihren Zuhörern zu zeigen, wie wichtig ihnen Jesus war, gaben sie ihm besondere Namen, Titel.

So sagten sie von ihm, er ist der "Messias", der "Sohn Gottes" oder der "Menschensohn", oder sie nannten ihn ihren "Herrn".

Messias - Christus

Wenn die Juden damals "Messias" hörten, dachten sie an vergangene Zeiten, da Israel noch einen eigenen König hatte. Er wurde zu Beginn seiner Amtszeit feierlich mit Öl gesalbt. Deshalb hieß er auch der "Gesalbte", hebräisch "Messias". Als König hatte er die Aufgabe, Gottes Willen zu tun. Er sollte im Land für Frieden und Gerechtigkeit sorgen. Wenn man nun Jesus den "Messias" nannte, so sagte man damit, daß er für Frieden und Gerechtigkeit eingetreten ist.

Solange man vor Juden predigte, konnte man von "Messias" sprechen. Jeder Jude verstand sofort, was damit gemeint war. Für diejenigen Zuhörer aber, die aus anderen Völkern kamen, war der Titel unbekannt. Deshalb übersetzte man das hebräische Wort ins Griechische, denn das war die Sprache, die damals von den meisten Menschen verstanden wurde. Im Griechischen heißt "Gesalbter" "Christos". Diesen Titel hat man im Laufe der Zeit so häufig für Jesus gebraucht, daß man darüber seine ursprüngliche Bedeutung allmählich vergaß. So ist ein Name daraus geworden.

Messias = Gesalbter = Christus

Sohn Gottes

Die Christen hatten erfahren, daß Jesus den Willen Gottes gepredigt hatte. Durch ihn wußten sie, was Gott von ihnen erwartete, daß sie nämlich wie Brüder und Schwestern miteinander umgehen sollten. Davon hatte Jesus nicht nur gepredigt, sondern er hatte selbst

danach gehandelt. Viele Menschen sagten: "Wenn Jesus predigt, ist das, als ob Gott selber zu uns spräche. Jesus hat uns geholfen wie Gott selber. Er hat stellvertretend für Gott gehandelt." Stellvertreter Gottes hatte es schon früher in Israel gegeben. Vor langer Zeit, als das Land noch nicht von fremden Soldaten erobert worden war, hatte es eigene Könige. Sie wurden bei ihrer Krönung von einem Propheten, den Gott dazu beauftragt hatte, feierlich mit Öl gesalbt. Dadurch gehörten sie besonders eng mit Gott zusammen. Sie waren von ihm dazu berufen, für Frieden und Gerechtigkeit im Land zu sorgen. So wurde der König von Gott zu seinem Stellvertreter gemacht. Er sollte Gottes Willen erfüllen. Gott nahm ihn bei der Krönung als seinen Sohn an, adoptierte ihn als Sohn Gottes. Die Christen kannten noch ein altes Lied, in dem davon erzählt wurde. Gott sagt darin zum König: "Mein Sohn bist du.". Das paßte auch auf Jesus. Auch er hatte stellvertretend für Gott gehandelt, hatte Gottes Willen erfüllt. Deshalb nannten sie ihn "Sohn Gottes". Damit sagten sie zugleich, daß Jesus eng mit Gott zusammengehört.

Menschensohn

Die Freunde Jesu haben erfahren, daß Jesus so gelebt hat, wie Gott es will. So wie er sollten eigentlich alle Menschen leben. Das hat Gott gemeint, als er den Menschen den Schöpfungsauftrag gab. Die Christen sagten: "Jesus ist der Mensch, so wie Gott ihn gewollt hat." Deshalb nannten sie ihn "Menschensohn". Das heißt so viel wie "der Mensch, wie er nach Gottes Willen sein sollte". Damit sagten die Christen zugleich, daß Jesus ein Vorbild für sie sein sollte, daß sie so wie er leben wollten.

Herr

Viele Menschen, die Jesus begegnet waren oder von ihm gehört hatten, waren begeistert von ihm. Sie wollten auch so leben, wie er es gezeigt hatte. Jesus sollte ihr Vorbild sein. Deshalb sagten sie: "Jesus ist unser Herr." Sie meinten damit zugleich, daß Jesus eng mit Gott zusammengehört. Auch das drückten sie durch den Titel "Herr" aus, weil man so auch von Gott oder - im Gebet - zu Gott sprechen konnte.

Jesus - der Herr?

An diesem Abend trafen sich wie in jeder Woche die Christen in Antiochia. Sie versammelten sich bei Philippus, der ein großes Haus besaß. Auch Barnabas kam wie immer zur Versammlung. Diesmal hatte er einen Gast mitgebracht. Es war Fabius, der schon einiges von den Christen gehört hatte und neugierig geworden war. Er wollte genauer wissen, was es mit diesen Leuten auf sich hatte. Deshalb war er mit Barnabas hergekommen. Als alle beisammen waren, nahm Silas, der Gemeindeleiter, das Wort. Er sprach zunächst ein Gebet. Dann erzählte er von Jesus. Dieser Mann war für die Christen besonders wichtig, so viel hatte Fabius schon verstanden. An diesem Abend erzählte Silas davon, wie Jesus kranken Menschen geholfen hatte, wie er einen Blinden geheilt hatte. "Euch hat Gott genauso lieb wie die anderen Menschen auch", hatte er ihnen gesagt. "So wie Jesus den Menschen geholfen hat, wollen wir es auch machen. Wie er wollen wir Gottes Liebe zu den Menschen tragen", schloß der Gemeindeleiter. "Jesus ist unser Vorbild. Jesus ist der Herr, er sei gelobt!"

Damit war die Versammlung beendet. Alle machten sich auf den Weg nach Hause. Barnabas und Fabius gingen gemeinsam durch die Stadt, denn sie wohnten in

derselben Straße. Die Geschichten, die Fabius an diesem Abend über Jesus gehört hatte, hatten ihn beeindruckt. "Dieser Jesus muß schon ein außergewöhnlicher Mensch gewesen sein", meinte er zu Barnabas. "Aber daß ihr ihn den "Herrn" nennt, hat mich doch enttäuscht", fuhr er fort. "Herren, denen wir uns beugen müssen, haben wir ja wirklich genug, denke nur an den Kaiser und seine Stellvertreter!" "Da hast du recht", antwortete ihm Barnabas, "solche Herren haben wir genug. Aber wenn wir Jesus unseren "Herren" nennen, meinen wir das ganz anders. Der Kaiser setzt seine Befehle notfalls mit Gewalt durch, er hat ein starkes Heer. Bei Jesus ist das ganz anders. Er hat uns gezeigt, wie wir glücklicher leben können. Wir müssen zwar weiterhin den Römern Steuern zahlen, aber von Jesus haben wir gelernt, worauf es eigentlich ankommt im Leben. Er hat gezeigt, daß Gott uns alle liebhat. Wenn wir uns darauf verlassen, können wir diese Liebe weitertragen zu anderen Menschen. Wer das einmal versucht, merkt, wie sein Leben erfüllter wird. Er gewinnt neue Brüder und Schwestern. Deshalb ist Jesus unser Vorbild, deshalb nennen wir ihn unseren "Herren"." "So meint ihr das also", meinte Fabius, "Jetzt kann ich euch schon besser verstehen." "Wir denken noch an etwas anderes", fuhr Barnabas fort, "wenn wir sagen: 'Jesus ist der Herr'. Es gibt einen Herrn, der ist viel mächtiger als der römische Kaiser mit all seinen Soldaten - unser Gott. Er herrscht nicht nur über die Menschen im römischen Reich, sondern über alle Menschen auf der ganzen Welt. Jesus hat uns viel von Gott erzählt. Durch Jesus haben wir Gottes Willen besser verstehen gelernt. Durch ihn wissen wir, daß Gott wie ein guter Vater für uns ist, wir alle dürfen seine Kinder sein. Gott will, daß wir wie Brüder und Schwestern miteinander umgehen und Frieden halten. Das hat uns Jesus in seinen Predigten gesagt, und er

hat es uns in seinem eigenen Verhalten gezeigt. Deshalb gehört Jesus ganz eng mit Gott, dem Herrn, zusammen. Auch daran denken wir immer, wenn wir Jesus unseren "Herrn" nennen."

Während sie sich so unterhielten, waren sie an dem Haus angelangt, in dem Barnabas wohnte. Fabius sagte zum Abschied: "Heute Abend habe ich so viel Neues gehört, darüber muß ich erst einmal nachdenken."

Levi erzählt von der Himmelfahrt Jesu (Act 1,9-12)

Es war Abend, Rufus und Silas, der Gemeindeleiter, machten sich auf den Weg zum Haus des Philippus, wo wie immer die Versammlung der Christen stattfand. Rufus fragte Silas: "Ist es wahr, daß wir Besuch aus Jerusalem bekommen haben?" "Ja", meinte Silas, "gestern ist Levi aus Jerusalem gekommen. Du wirst ihn gleich bei Philippus sehen." "Schön, daß er auch zu unserer Versammlung kommt", sagte Rufus. "Er wird sogar von Jesus erzählen", entgegnete Silas. "Oh, da bin ich aber gespannt", meinte Rufus, als sie gerade bei Philippus eintraten.

Als alle versammelt waren, begrüßte Silas den Gast: "Sei herzlich willkommen in Antiochia, Levi! Du hast versprochen, uns von Jesus zu erzählen", fuhr Silas fort, "darauf sind wir alle sehr gespannt." Levi begann sogleich:

"Es war einige Zeit nach Ostern, da gingen die Jünger gegen Abend von Jerusalem aus zum Ölberg. Sie wollten sich nach dem langen Tag ein wenig ausruhen. Sie alle erinnerten sich daran, wie sie mit Jesus hier gewesen waren. Während sie so ihren Gedanken nachhingen, sahen sie Jesus plötzlich vor sich. Er hob die Arme und segnete sie. Dann wurde er von einer Wolke aufgenommen und in den Himmel gehoben. Die Jünger wußten: Nun wird

er an der rechten Seite Gottes sitzen. Gott hat ihm die Herrschaft über die ganze Welt übertragen. Jesus ist zwar am Kreuz gestorben, aber deshalb ist er mit seiner Sache nicht gescheitert. Im Gegenteil, Gott hat ihn zu sich in den Himmel genommen, so daß alle wissen sollen, daß Jesus Gott richtig verstanden hat. So wie Jesus es gezeigt hat, sollen alle Menschen leben."

Die Christen in Antiochia hatten diese Geschichte noch nicht gekannt. Als Levi geendet hatte, war es zunächst ganz still. Dann hörte man Barnabas: "Eine großartige Geschichte!" "Da sieht man, was für einen Herrn wir haben", meldete sich Rufus, "einen Herrn für die ganze Welt!" "Ja, das ist eine gute Geschichte", meinte Silas, "habe vielen Dank, Levi, daß du sie uns erzählt hast!"

In der folgenden Zeit erzählten die Christen in Antiochia immer wieder von der Himmelfahrt Jesu. An dieser Geschichte konnten sie gut zeigen, wie wichtig ihnen Jesus war.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. Was bedeutet das "Sehen" der Jünger in der Himmelfahrtsgeschichte? (Was hätte ein Reporter von dem Ereignis auf Film und Tonband festhalten können, wenn es so etwas schon gegeben hätte?)
2. "Himmel" als Bild für "ganz bei Gott sein", nicht: Weltraum
3. Wiederholung: Was bedeutet es, wenn ein Christ sagt: "Jesus ist der Herr"?

Weihnachten mit Theophilus

"Theophilus, Theophilus, schau hier, die Schriftrolle, die Lukas geschickt hat. Eben ist sie gekommen mit dem Boten des Kaisers!"
Lydia, die Frau des Kaufherrn Theophilus von Priene stürzt in das Gemach, wo Theophilus, der nicht nur ein reicher Kaufmann, sondern auch ein großer Gelehrter ist, in seine Rollen vertieft sitzt. Schreibzeug liegt herum, beschriebene und unbeschriebene Blätter überall und Rollen über Rollen, in Regalen und kleinen Schränken, Papyrusrollen, Lederrollen.
Theophilus springt auf. Seine Augen funkeln. "Die Lukas-Rolle! Gib her, Lydia!" Mit zitternden Händen löst er die Verschnürung. Die Lukas-Rolle! Was mag sie enthalten? Was mag Lukas geschrieben haben, der Freund, mit dem es so viele Gespräche gab, an den Theophilus so viele Fragen gerichtet hat.
Lydia sieht erschrocken, wie erregt ihr Mann ist.
"Die Geburt", murmelt Theophilus. "Was hat er geschrieben?"
Die Rolle öffnet sich. Wörter, Sätze werden sichtbar. Die ersten Zeilen! Die erste Spalte! "Mir gewidmet! Lydia, er hat das Evangelium mir gewidmet. Hier, lies nur:

> Auch ich, verehrter Theophilus, habe all die großen und wichtigen Geschichten nachgeprüft, und ich schreibe es dir von Anfang an eins nach dem andern, damit du die Wahrheit der Worte erkennst, die du gehört hast!

Lydia, Lydia, wir halten es in der Hand. Die frohe Botschaft von Jesus, wie Lukas sie sieht, wie er sie erforscht hat. Allem ist er nachgegangen. Wie andere, die von Anfang an die Worte der Augenzeugen zusammengetragen haben.
Und hier, Lydia ..." Theophilus hat die Rolle weiter entfaltet. Einzelne Worte springen heraus: Nazaret,

Bethlehem, Maria, Krippe. "Hier, Lydia, die Geschichte von der Geburt! Wie lange haben wir darauf gewartet. Lukas hat sie uns geschrieben."
Ein Leuchten steigt auf im Gesicht des Theophilus, während er leise zu lesen beginnt:

Es geschah aber in jenen Tagen, daß ein Befehl ausging vom Kaiser Augustus: Alle Menschen in allen Provinzen sollen sich eintragen lassen in Steuerlisten.
Dies war das erste Mal, daß so etwas geschah, und es war die Zeit, als Quirinius Statthalter von Syrien und Palästina war. Und alle Bürger des römischen Weltreiches machten sich auf, um sich eintragen zu lassen, jeder in die Stadt seiner Vorfahren.
Da ging auch Josef aus Galiläa, aus der Stadt Nazaret, nach Judäa in die Berge hinauf zur Stadt Davids, nach Betlehem, denn er stammte aus der Familie des Königs David, um sich dort eintragen zu lassen mit Maria, seiner Frau, die ein Kind bekommen sollte.
Und als sie in Betlehem waren, kam die Zeit der Geburt; Maria bekam ihren ersten Sohn. Und sie wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Futterkrippe im Stall, denn sie hatten sonst keinen Platz in der Unterkunft gefunden ...

Theophilus hält inne. Ein kurzes Aufatmen. Ein schneller Blick zu Lydia. Und schon überfliegen seine Augen die nächste Spalte:

Und Hirten waren in der Gegend von Betlehem, die übernachteten bei den Schafhürden im Feld, sie bewachten ihre Herden. Da trat ein Engel zu ihnen. Und sie waren umglänzt vom Lichtglanz Gottes. Sie erschraken sehr. Der Engel aber sprach: "Fürchtet euch nicht! Hört! Seht! Ich sage euch frohe Botschaft, Freude für alle Welt: Heute ist euch der

Retter geboren, der Christus, der Messias, in der Königsstadt Davids! Und dies ist das Zeichen: Ihr findet ein Kind, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegen!"

Dann waren bei dem Engel die Mengen der Scharen des Himmels. Die lobten Gott. Die sprachen: "Lichtglanz bei Gott in den Höhen und bei den Menschen Friede und Freude!"

Da sagten die Hirten: "Das müssen wir sehen! Auf nach Betlehem!" Und sie liefen und kamen und fanden das Kind, Maria, die Mutter, und Josef.

Und sie erzählten alles weiter, was ihnen von diesem Kind gesagt war. Und alle, die es hörten, gerieten in Erstaunen. Maria aber bewahrte all dies in ihrem Herzen.

"Ja, danach habe ich ihn gefragt, Lydia, so oft!" Theophilus läßt die Lukas-Rolle sinken. "Und jetzt gibt Lukas Antwort. Welch eine Geschichte! Welch ein Glanz! Was ist Vergil dagegen mit seinem Lobpreis des Kaiserkindes. Auf Lukas werden die Menschen hören. Alles andere wird diese Geschichte übertreffen. Es ist ja wahr: Jesus ist der Massias, der König von Gott, unser Retter. Wir haben Frieden, Frieden auf ewig. Augustus kannte diesen Frieden nicht. Ende des Dunkels, Lydia! Wir sehen das Licht! Das ist eine neue Zeit!"

"Aber Theophilus!" Schüchtern wagt Lydia einen Einwand. "Du hast doch immer gesagt, daß wir nichts über die Geburt von Jesus wissen. Über die Kaisergeburt wissen wir Bescheid. Die Augustusgeburt damals wurde verherrlicht. Vergil hat davon gesungen, und in Steininschriften können wir es lesen, daß Augustus der Weltenheiland ist, der Retter!" "Lydia! Aber wer denkt noch an die Kaisergeburt! Sie ist vergessen. Die Geburt von Jesus nicht. Immer werden wir daran denken. Wir und unsere Nachkommen! Gewiß, die Mutter Jesu war nur die Frau

eines Handwerkers, das Kind ist geboren wie alle anderen Kinder auch. Niemand hat damals etwas aufgeschrieben über diese Geburt. Tag und Jahr weiß niemand genau. Vielleicht war es im zwanzigsten oder vierundzwanzigsten Jahr der Regierung des Augustus. Aber diese Geburt brachte Licht in die Welt. Jesus brachte die neue Zeit, nicht Augustus. Jesus brachte den Frieden auf ewig. Der Kaiserfriede ist vergessen.
Weißt du denn, was das bedeutet, Lydia, daß Jesus nicht tot ist. Er ist mächtig unter uns, unser König, unser Christus, unser Gotteskönig. Das Kreuz, an dem er damals starb, ist ein Siegeszeichen geworden. Jesus wird alle Welt erobern. Lukas mußte von seiner Geburt erzählen. Glaub' mir, Lydia, glaub' mir. Immer wieder habe ich Lukas um eine solche Geschichte gebeten."
Mit schnellen Schritten durchmißt Theophilus das Gemach. Lydia hat sich in seinen Schreibsessel gesetzt. Sie läßt den Kopf sinken: "Es mag so sein, wie du sagst, Theophilus. Dein Glaube ist stark. Für dich ist Jesus lebendig. Für mich nicht. Vielleicht wird er es einmal sein. Vielleicht kann auch ich einmal glauben wie du. Ich wünschte es mir."
"Aber Lydia." Theophilus legt ihr die Hand auf das feingekräuselte, duftende Haar. "Gott ist barmherzig. Gott liebt die Kranken, die Armen, die Unwissenden. Jesus hat es gesagt. Wir sagen es weiter: Gott hilft allen, die in Not sind. Jesus hilft allen. Gott wird auch dir die Erkenntnis schenken, dessen bin ich gewiß. Wie viele haben dies Licht schon leuchten sehen, Arme und Reiche, Sklaven und Herren, Römer, Griechen, Syrer, Ägypter und Juden. Im ganzen Reich ist die Botschaft lebendig. Bei den Soldaten, bei den Handwerkern, bei den Bauern, Kaufleuten und den Gelehrten. In den Lagern, auf den Marktplätzen, in den Häusern, auf den Schiffen, überall wird das Heil verkündigt. Auch dich wird es erreichen, Lydia! Auch dir wird das

Licht leuchten. Seine Geburt ist das Heil."
Lydia nestelt an ihrer Togaspange: "Willst du, daß wir sterben, Theophilus?"
"Was sagst du da? Wir bleiben bei Gott, Lydia, auch wenn wir getötet werden. Gewiß, viele sind gestorben unter den Brüdern, Paulus, Petrus, Jakobus. Aber sie sind bei Gott. Ich weiß, Lydia, Nero hat uns Christen verfolgt. Viele Brüder sind in Rom verbrannt worden, bei lebendigem Leibe. Sie wurden gekreuzigt - wie unser Herr -, von Löwen zerfleischt. Und Domitian jetzt, er ist nicht viel besser als Nero. Aber was hilft es den Kaisern, wenn sie uns verfolgen. Das Kreuz wird sie alle überwinden. Herr ist Jesus. Wir werden nicht sterben, Lydia. Kannst du verstehen, was geschehen ist? Wie ein Wind, wie ein Sturm, wie ein Feuer ist es ausgegangen über die Welt: Wer zu Gott 'Vater' sagt, ist sein Kind. Gott liebt die Menschen. Gott liebt uns. Gott ist unser Vater. Das weiß ich. Das weiß Lukas!"
Immer noch sind die großen schönen Augen Lydias voller Zweifel: "Woher will denn Lukas das alles wissen, das mit Betlehem, das mit den Hirten, das mit den Engeln?"
"Er hat die alten Schriften der Juden gelesen, Lydia. Dort steht von Betlehem, der Davidsstadt, geschrieben, daß aus ihr der Messias kommen soll. Lukas hat von dem Census gewußt, von der großen Steuererhebung in den Reichsprovinzen zur Zeit des Augustus, als jeder in die Stadt seiner Vorfahren gehen mußte. Lukas hat gewußt, daß Josef aus Nazaret ein Nachkomme des Königs David aus Betlehem war!"
"Und das mit den Hirten, die das Kind suchen, und mit den Engeln?" Lydia hat ihren Mann unterbrochen.
"Das mußt du verstehen, Lydia. Nicht nur die Juden, sondern alle Menschen sehnen sich nach dem Retter. Viele Völker erzählen, daß einmal ein Kind geboren werden soll, das die Welt erlösen wird. Lukas will zeigen, daß Jesus dieses Kind ist. Der Erlöser, auf

den wir Menschen so lange gewartet haben, ist gekommen. Nicht nur die Juden sollen verstehen, daß der Messias geboren ist, sondern alle Menschen sollen wissen, daß Jesus der ersehnte Erlöser ist."
"Und das mit den Engeln Gottes?" Wieder unterbricht Lydia. Sie ist aufgesprungen.
Wieder antwortet Theophilus: "Die Schriften der Juden sind voll von Engeln, Engel bei Abraham, Engel bei Jakob, Engel in der Paradies-Geschichte. Engel, die wie Menschen zu Menschen kommen, Engel im Traum. Die Juden erzählen von Engeln als Gottesboten, aber auch die Römer und wir Griechen kennen geflügelte Wesen. Denke nur an Hermes, den Götterboten, denke an Victoria, die Siegesgöttin der Römer, denke an die Sphinx der Ägypter.
Die Geschichte ist für Lukas so wichtig, Lydia. Darum hat er gedacht: Engel sollen es verkünden, daß Jesus der Retter der Welt war von Anfang an. Lukas hat diese Geschichte aus seinem Glauben heraus geschrieben, Lydia. Er hat sie mit Worten gemalt, wie ein Maler sein Bild mit Farben malt. Ich glaube an diese Geschichte."
Theophilus setzt sich wieder in seinen Schreibsessel. Er legt seine Hand auf die kostbare Rolle. Leise verläßt Lydia das Gemach.

(Dietrich Steinwede: Weihnachten mit Theophilus. In: Neidhart/Eggenberger: Erzählbuch zur Bibel, S. 214-218, stellenweise geändert)

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

Die Geschichte des Lukas zeigt schon bei der Geburt Jesu, daß es sich um den Massias handelt. Die Schüler sollen die lukanische Weihnachtsgeschichte als Bild verstehen lernen, das die Geburt Jesu als des Messias vor Augen führt.

Die Geschichte von der Jungfrau Maria (Lk 1,26-38)

(Wir haben in der Geschichte von der Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26-38) die Teile gestrichen, die zur Verknüpfung mit der vorhergehenden Perikope von der Ankündigung der Johannesgeburt dienen. Auch die Erwähnung Joesfs und der Davidssohnschaft haben wir ausgelassen. Der Verlobte Marias verbindet die Geschichte mit Lk 2,1-20; die Davidssohnschaft zielt auf die Messianität des angekündigten Kindes. Diese Züge haben nichts mit der hellenistisch beeinflußten Vorstellung von der jungfräulichen Empfängnis zu tun und erschweren deshalb für die Schüler das Verständnis des Textes. Deshalb haben wir in unserem Erzählvorschlag nur die Ankündigung der jungfräulichen Empfängnis Jesu aufgenommen, die die Gottessohnschaft des verheißenen Kindes begründet.)

Bei Theophilus trafen sich jede Woche die Christen von Priene. Vor einiger Zeit hatte ihnen der Kaufmann die Geschichte von der Geburt Jesu aus der Lukasrolle vorgelesen. Alle waren sehr beeindruckt gewesen und hatten noch lange darüber gesprochen. Heute wollten sich die Christen wieder im Hause des Kaufmanns versammeln. Theophilus war besonders gespannt darauf, was sein Freund Marius berichten würde. Er war Kaufmann wie Theophilus und vor wenigen Tagen von einer Reise nach Korinth zurückgekehrt. Den Hausherrn interessierten nicht so sehr die Geschäfte des Freundes, er wollte vor allem wissen, was Marius von der christlichen Gemeinde in Korinth berichten würde. An diesem Abend nahm auch Lydia, die Frau des Theophilus, wieder einmal an der Versammlung der Christen teil. Auch sie wollte etwas von der Reise des Marius hören.

Nachdem sich jeder gesetzt hatte, begrüßte Theophilus alle. Dann begann Marius mit seinem Bericht. Er erzählte zuerst von den erfolgreichen Geschäften, die er unterwegs gemacht hatte. Alle Anwesenden beglückwünschten ihn zu dem Erfolg und zu seiner glücklichen Heimkehr. Dann drängte Theophilus: "Du mußt uns noch von deinem Besuch bei den Christen in Korinth erzählen!"

Der Freund antwortete: "Von der Gemeinde in Korinth soll ich euch alle herzlich grüßen. Ich habe euch auch etwas mitgebracht von dort." "Laß sehen!" "Was ist es?" riefen einige neugierig. Da zog Marius eine Schriftrolle hervor. Er erzählte: "Das ist etwas Besonderes, was ich da habe! In Korinth erzählt man seit einiger Zeit eine neue Geschichte von Jesus. Auf dieser Rolle steht sie. Ich habe sie abgeschrieben und mitgebracht." "Laß hören!" "Ja, lies die Geschichte vor!" baten einige Christen. Marius öffnete die Rolle und begann:

"Gott sandte den Engel Gabriel nach Galiläa in die Stadt Nazareth zu einer Jungfrau mit dem Namen Maria. Der Engel kam zu ihr herein und sagte: "Sie gegrüßt, du Begnadete! Gott der Herr ist mit dir." Maria erschrak bei dieser Anrede und dachte: 'Was ist das für eine Begrüßung?' Da sagte der Engel zu ihr: "Fürchte dich nicht, Maria! Denn du hast bei Gott Gnade gefunden. Sieh, du wirst schwanger werden und einen Sohn bekommen. Dem sollst du den Namen Jesus geben. Er wird groß sein und Sohn Gottes heißen." Erstaunt fragte Maria: "Wie soll das möglich sein? Ich habe doch mit keinem Mann Umgang!" Der Engel antwortete: "Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft Gottes wird an dir wirken. Deshalb wird dein Kind heilig sein und Gottes Sohn heißen." Da sagte Maria: "Ich will ganz für Gott da sein. Es soll so geschehen, wie du es gesagt hast."

"Was für eine schöne Geschichte!" rief Lydia, als Marius geendet hatte. "Es kommt zwar wieder ein Engel darin vor wie bei der Geburtsgeschichte, aber trotzdem gefällt sie mir." "Ja", bestätigte ein junger Mann, "die Erzählung ist gut, die kann man gleich verstehen. Wir kennen ja auch andere berühmte Männer, die von einer Jungfrau geboren sein sollen." "Die Geschichte ist schön", meinte auch Theophilus, "aber...", er zö-

gerte, "war Jesus dann ein wirklicher Mensch, wenn er von einer Jungfrau geboren wurde?" "Das habe ich mir auch schon überlegt", erwiderte Marius, "und mir ist noch etwas aufgefallen. Die Geschichte von der Jungfrau Maria paßt nicht zu der Geburtsgeschichte, die wir aus der Lukasrolle kennen." "Mir gefällt die Geschichte aus Korinth", meinte die Frau des Marius.

Die Christen im Hause des Theophilus sprachen an diesem Tag noch lange über die Mariengeschichte.

Herauszuarbeitende Gesichtspunkte:

1. In der Marienlegende wird für Jesus der Titel "Sohn Gottes" gebraucht. Es ist herauszuarbeiten, daß dieser Titel in der Erzählung auf die wunderbare Empfängnis des Kindes, die Gott bewirkt, zurückgeführt wird. In diesem Zusammenhang sollte auch der Begriff "heilig", der für das verheißene Kind gebraucht wird, geklärt werden. Man kann ihn als Ausdruck für die enge Zusammengehörigkeit mit Gott verstehen.
2. Das Verständnis des Gottessohntitels im Anschluß an die jüdische Königsideologie und das hellenistisch beeinflußte Verständnis aus der Marienlegende müssen einander gegenübergestellt werden. Im Hinblick auf die hellenistische Version ist die Frage aus der Rahmenerzählung, ob Jesus dann überhaupt ein wirklicher Mensch gewesen sei, zu besprechen.
3. Die Marienlegende und die Geburtsgeschichte können verglichen werden. Die Geburtsgeschichte zeigt, daß Jesus von seiner Geburt an der Messias war. Die Marienlegende stellt Jesus als den Sohn Gottes dar, der er von seiner Erschaffung im Mutterleib an war.

Literaturverzeichnis

Albertz, Martin: Der Anfänger der Weltgeschichte und der Anfänger des Evangeliums. In: Verantwortung und Zuversicht. Festgabe für Otto Dibelius zum 70. Geb. Gütersloh 1950. S. 9-16

Althaus, Paul: Brunners "Mittler". In: ders.: Theologische Aufsätze Bd. II. Gütersloh 1935. S. 169-182

Althaus, Paul: Christologie des Glaubens. In: ders.: Theologische Aufsätze Bd. I. Gütersloh 1929. S. 206-222

Althaus, Paul: Christologisches. Fragen an Emanuel Hirsch. In: Wahrheit und Glaube. Festschrift für Emanuel Hirsch zum 75. Geb. Itzehoe 1963. S.22-30

Althaus, Paul: Das Kreuz Christi. In: ders.: Theologische Aufsätze Bd. I. Gütersloh 1929. S. 1-50

Althaus, Paul: Das Kreuz und der Böse. In: ders.: Um die Wahrheit des Evangeliums. Stuttgart 1962. S. 181-206

Althaus, Paul: Der "historische Jesus" und der biblische Christus. In: ders.: Theologische Aufsätze Bd. II. Gütersloh 1935. S. 162-168

Althaus, Paul: Jungfrauengeburt. III. Dogmatisch. In: RGG III. Sp. 1069

Altner, Günter: Christuszeugnis im evolutionären Denken. Ev Kom 3 (1970) S. 337-340

Amberg, Ernst-Heinz: Bemerkungen zur Christologie. ThLZ 99 (1974) Sp. 1-10

Angermeyer, Helmut: Die elementare Bedeutung biblischen Erzählens. Am Beispiel des Religionsunterrichts dargestellt. WPKG 65 (1976 H. 4) S. 161-172

Angermeyer, Helmut: Exegese und Katechese. EE 12 (1960) S. 77-92

Aschermann, Hartmut: Pop-Jesus-Gesichtspunkte und Materialien. EE 24 (1972) S. 321-331

Aufbruch zum Frieden. Religionsbuch für das 1. und 2. Schuljahr. Herausgeg. u. erarb. von Hans Grewel, Walter Hartmann, Martin Ohm, Gerd Presler, Paul Schwarzenau. Dortmund 1973 (zitiert als Aufbruch zum Frieden 1/2)

Aufbruch zum Frieden. Religionsbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Hrsg. u. erarb. von Hans Grewel, Walter Hartmann, Martin Ohm, Gerd Presler, Paul Schwarzenau. Dortmund 1974 (zitiert als Aufbruch zum Frieden 3/4)

Aufbruch zum Frieden. Religionsbuch für das 5. und 6. Schuljahr. Hrsgeg. u. erarb. von Hans Grewel, Walter Hartmann, Martin Ohm, Gerd Presler, Paul Schwarzenau. Dortmund 1976 (zitiert als Aufbruch zum Frieden 5/6)

Baldermann, Ingo: Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen. 3. Aufl. Hamburg 1966

Baldermann, Ingo: Der biblische Unterricht. Ein Handbuch für den evangelischen Religionsunterricht. Braunschweig 1969

Baldermann, Ingo: Schriftauslegung im Unterricht. EU 16 (1961) S. 17-24

von Balthasar, Hans Urs: "Gott von Gott, Licht vom Licht ...". Internationale katholische Zeitschrift 'Communio' 6/1 (1977) S. 1-4

von Balthasar, Hans Urs: Zugänge zu Jesus Christus. In: Sauer, J. (Hrsg.): Wer ist Jesus Christus? Freiburg 1977. S. 9-25

Balz, Horst Robert: Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie - Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament Bd. 25. Neukirchen-Vluyn 1967

Barnikol, Ernst: Der heilsgeschichtliche Jesus Christus im Evangelium, in der Kirchengeschichte, in der Theologie und in der Aufgabe der Gegenwart. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 554-586

Barth, Hans-Martin: Erfahrung, die der Glaube bringt. Beobachtungen zu einer These Martin Luthers. WPKG 69 (1980) S. 567-579

Barth, Karl: Extra nos - pro nobis - in nobis. In: Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geb. München 1962. S. 15-27

Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik IV, 1. Zollikon - Zürich 1953. S. 83-394

Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. Registerband hrsg. v. Helmut Krause. Zürich 1970

Bartsch, Hans-Werner: Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern. ThZ 20 (1964) S. 87-102

Bartsch, Hans-Werner: Theologie und Geschichte in der Überlieferung vom Leben Jesu. Ev Th 32 (1972) S. 128-143

Baudler, Georg: Zur Frage nach dem Kriterium theologischen Erzählens. In: Stachel, Günter (Hrsg.): Inhalte religiösen Lernens = Studien zur Praktischen Theologie 14. Zürich / Einsiedeln / Köln 1977. S. 149-157

Baudler, Georg: "Rückkehr" zur Bibel im Religionsunterricht. Überlegungen zur Didaktik eines erfahrungs- und problemorientierten Bibelunterrichts - Das 'bibeldidaktische Viereck'. Kat BL 100 (1975) S. 331-343

Baudler, Georg: Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie. München 1977

Baumbach, Günther: Fragen der modernen jüdischen Jesusforschung an die christliche Theologie. ThLZ 102 (1977). Sp. 625-636

Beilner, Wolfgang: Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. Graz / Wien / Köln 1971

Beinert, Wolfgang: Was hat die Kirche aus Jesus gemacht? Theologie und Glaube 63 (1973) S. 169-184

Beintker, Horst: Rechtfertigungslehre und Christologie. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Einschätzung reformatorischer Theologie. ThLZ 88 (1963) Sp. 813-820

Benckert, Heinrich: Die Aktualität des kommenden Christus. In: ders.: Theologische Bagatellen. Berlin 1970. S. 110-118

Ben-Chorin, Schalom: Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. 3. Aufl. München 1970

Benoit, Pierre: Die Gottheit Jesu. In: ders.: Exegese und Theologie. Düsseldorf 1965. S. 53-72

Berg, H.K.: Was Grundschulkinder meistens über Jesus lernen - am Beispiel eines Religionsbuches. z B 5 (1970) S. 156

Berg, Matthäus: Kennen wir Jesus? In: EE 13 (1961) S. 301-323

Berger, Klaus: Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten. Göttingen 1976

Berger, Klaus: Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments. NTS 20 (1974) S. 1-44

Berger, Klaus: Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel. NTS 17/4 (1971) S. 391-425

Berger, Klaus: Zum Problem der Messianität Jesu. ZThK 71 (1974) S. 1-30

Berkhof, Hendrikus: Die Endgültigkeit Jesu Christi. Unser gemeinsames Bekenntnis und seine Konsequenzen für unsere Zeit. Ev Kom 1 (1968) S.440-443

Betz, Johannes: Die Gegenwart der Heilstat Christi. In: Wahrheit und Verkündigung II. Festschrift für M. Schmaus. München - Wien 1967. S. 1807-1826

Betz, Otto: Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu. NT 6 (1963) S. 20-48

Betz, O.: Was wissen wir von Jesus? Stuttgart 1965

Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. 4. Aufl. München 1965

Biser, Eugen: Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie "von innen". In: Sauer, J. (Hrsg.): Wer ist Jesus Christus? Freiburg 1977. S. 165-200

Blank, Josef: Antworten des Neuen Testamentes. In: Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.): Wer ist das eigentlich - Gott? Frankfurt 1973. S. 111-122

Blank, Josef: Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg 1972

Blank: Was Jesus heute will. ThQ 151 (1971) S. 300-320

Blasius, Brigitte / Ohlig, Karl-Heinz: Jesuskurs. Ein Sachbuch für 8-12jährige. München / Düsseldorf 1973

Bloth, Hugo Gotthard: Die Ostergeschichte der Jünger von Emmaus im Unterricht. EU 23 (1968) S. 63-65

Bochinger, Erich: Die Spannung zwischen Distanz und Nähe beim Erzählen biblischer Geschichten im Unterricht. In: Distanz und Nähe. Beiträge zur Didaktik des Religionsunterrichts = Arbeiten zur Pädagogik 10. Stuttgart 1968. S. 13-57 (zitiert als Distanz und Nähe)

Boff, Leonardo: Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß. Concilium 10 (1974) S. 419-426

Bonhoeffer, Dietrich: Christus heute. In: F.H. Ryssel (Hrsg.): Protestantismus heute. Frankfurt 1959. S. 11-16

Bonhoeffer, Dietrich: Wer ist und wer war Jesus Christus? Hamburg 1965

Bornkamm, Günther: Die Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben. In: Die Frage nach dem historischen Jesus = Ev. Forum H.2. 2. Aufl. Göttingen 1966. S. 57-71

Bornkamm, Günther: Jesus von Nazareth. 8. Aufl. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1968

Bornkamm, Günther: Sohnschaft und Leiden. In: Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Berlin 1964. S. 188-198

Bornkamm, Günther: Wie denken wir heute über den historischen Jesus? In: Ryssel, Fritz H. (Hrsg.): Der Christ in der neuen Wirklichkeit. Frankfurt/M. - Berlin 1964. S. 168-177

Bornkamm, Karin: Die Bibel im Religionsunterricht. Eine Problemanzeige. ZThK 71 (1974) S. 325-360

Bousset, Wilhelm: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. 2. umgearb. Aufl. Göttingen 1921

Bouwman, Gilbert: Die Erhöhung Jesu in der lukanischen Theologie. BZ N.F. 14 (1970) S. 257-263

Brandenburg, Albert: Jesus Christus - Geschichte und Geheimnis. Catholica 29/1 (1975) S. 82ff

Braun, Herbert: Die Bedeutung der Qumranfunde für die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus. In: Ristow, Helmut/ Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 142-148

Braun, Herbert: Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Gütersloh 1973

Braun, Herbert: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie. In: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. 2. Aufl. Tübingen 1967. S. 243-282

Breuning, Wilhelm: Aktive Proexistenz - Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst. ThZ 83 (1974) S. 193-213

Bring, Ragnar: Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus. KuD 5 (1959) S. 1-22

Brinkmann, Heinrich: Zur Behandlung der Weihnachtsgeschichte Lukas 2. EU 18 (1963) S. 198-203

Brinkmann, Heinrich: Die Geburt und Kindheit Jesu nach Matthäus. EU 16 (1961) S. 207-211

Brinkmann, Heinrich: Die Geburt und Kindheit Jesu nach Matthäus. Die Huldigung durch die Sternkundigen (2,1-12). EU 17 (1962) S. 16-19

Brinkmann, Heinrich: Die Geburt und Kindheit Jesu nach Matthäus. Flucht, Kindermord und Reise nach Nazareth (2,13-23). EU 17 (1962) S. 30-34

Brinkmann, Heinrich: Jesu Auferweckung und Erhöhung nach Lukas 24. EU 16 (1961) S. 78-83

Brinkmann, Heinrich: Das Zeugnis von der Himmelfahrt Jesu. EU 17 (1962) S. 81-86

Broer, Ingo: Die Bedeutung der "Jungfrauengeburt" im Matthäusevangelium. Bibel und Leben 12/4 (1971) S. 248-260

Browarzik, Ulrich: Die dogmatische Frage nach der Göttlichkeit Jesu. Dargestellt an Schellings Interpretation von Phil 2,5-11 im Zusammenhang der neueren Exegese. NZS Th 13 (1971) S. 164-175

Brox, Norbert: Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus. In: Schubert, K. (Hrsg.): Vom Messias zum Christus. Wien/Freiburg/Basel 1964. S. 165-201

Brunner, Emil: Dogmatik II. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. 3. Aufl. Zürich 1972

Brunner, Peter: Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte. In: ders.: Pro Ecclesia Bd. 1. Berlin - Hamburg 1962. S. 108-125

Brunner, Peter: Die Herrlichkeit des gekreuzigten Messias. Eine vordogmatische Erwägung zur dogmatischen Christologie. In: ders.: Pro Ecclesia Bd. 2. Berlin - Hamburg 1966. S. 60-75

Brunner, Peter: Die Wirklichkeit der Himmelfahrt. Eine geistliche Ansprache. In: ders.: Pro Ecclesia Bd. 2. Berlin - Hamburg 1966. S. 83-85

Brunner, Peter: Jesus Christus und der Tod. In: ders.: Bemühungen um die einigende Wahrheit. Göttingen 1977. S. 245-268

Brunstäd, Friedrich: Zur Christologie. In: Gesammelte Aufsätze. Berlin 1957. S. 165-167

Bultmann, Rudolf: Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur. In: Glauben und Verstehen Bd. II. Tübingen 1961^3. S. 274-293

Bultmann, Rudolf: Die Christologie des Neuen Testaments. In: ders.: Glauben und Verstehen Bd. I. 5. Aufl. Tübingen 1964. S. 245-267

Bultmann, Rudolf: Christus des Gesetzes Ende. In: Glauben und Verstehen II. Tübingen 1961^3. S. 32-58

Bultmann, Rudolf: Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis. In: Exegetica. Tübingen 1967. S. 1-9

Bultmann, Rudolf: Zur Frage der Christologie. In: Glauben und Verstehen Bd. I. Tübingen 1933. S. 85-113

Bultmann, Rudolf: Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis. In: Glauben und Verstehen Bd. IV. Tübingen 1965. S. 42-51

Bultmann, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition = FRLANT 29 (NF 12) 6. Aufl. Göttingen 1964

Bultmann, Rudolf: Geschichte und Eschetologie im Neuen Testament. In: Glauben und Verstehen Bd. III. 3. Aufl. Tübingen 1965. S. 91-106

Bultmann, Rudolf: Jesus. 3. Taschenbuchaufl. Gütersloh 1977

Bultmann, Rudolf: Jesus Christus und die Mythologie. In: Glauben und Verstehen Bd. IV. Tübingen 1965. S. 141-189

Bultmann, Rudolf: Das Problem der Hermeneutik. In: Beckmann, Klaus-Martin (Hrsg.): Protestantische Theologie. Düsseldorf - Wien 1973. S. 113-133

Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 6. durchges. Aufl. 1968

Bultmann, Rudolf: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jahrg. 1960, 3. Abhandlung. 4. Aufl. Heidelberg 1965

Burger, Christoph: Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 98. Göttingen 1977

Bürkle, Horst: Die Frage nach dem "kosmischen Christus" als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie. KuD 11 (1965) S. 103-115

Buri, Fritz / Lochman, Jan Milič / Ott, Heinrich: Dogmatik im Dialog. Bd. 3 Schöpfung und Erlösung. Gütersloh 1976

Buri, Fritz: Die anthropologische Bedeutung der Lehre von der Person Christi. NZSTh 1 (1959) S. 139-164

Burk, Karlheinz / Zwergel, Herbert A.: Religionsunterricht als Erfahrungsunterricht. Situation und bereichernde Elemente. Die Grundschule 11 (1979) S. 61-63

Burrows, Millar: Der historische Jesus und die Lehre von der Inkarnation. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 487-494

Campenhausen, Hans Frh. von: Der Herrentitel Jesu und das urchristliche Bekenntnis. ZNW 66/1-2 (1975) S. 127-129

v. Campenhausen, Hans: Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche. KuD 8 (1962) S. 1-26

Carmichael, Joel: Leben und Tod des Jesus von Nazareth. Frankfurt / Hamburg 1968

Colpe, Carsten: Der Begriff "Menschensohn" und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen. Kairos XI/4 (1969) S. 241-263, Kairos XII/2 (1970) S. 81-112, Kairos XIII/1 (1971) S. 1-17

Colpe, Carsten: Traditionsüberschreitende Argumentationen zu Aussagen Jesu über sich selbst. In: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn. Göttingen 1971. S. 230-245

Colpe, Carsten: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. In: ThWB VIII. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1969. S. 403-481

Conzelmann, Hans: Die Apostelgeschichte = Handbuch zum Neuen Testament Bd. 7. Tübingen 1963

Conzelmann, Hans: Ergebnisse wissenschaftlich-theologischer Forschung? Neue Taschenbücher über Jesus. In: EE 23 (1971) S. 452-462

Conzelmann, Hans: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. 3. durchges. Aufl. München 1976. (zitiert als Conzelmann: Theologie des NT)

Conzelmann, H.: Jesus Christus. In: RGG III. Sp. 619-653

Conzelmann, Hans: Die Mitte der Zeit. 5. Aufl. Tübingen 1964

Conzelmann, Hans / Lindemann, Andreas: Arbeitsbuch zum Neuen Testament. 3. durchges. u. verb. Aufl. Tübingen 1977. S. 325-381

Corbach, Liselotte: Der Tag, seit dem alles anders ist. Die Taufzeremonie im frühen Christentum. ZRP 34 (1979) S. 201f

Cullmann, Oscar: Die Christologie des Neuen Testaments. 5. Aufl. unveränd. Nachdr. d. 3. durchges. Aufl. Tübingen 1975

Cullmann, Oscar: Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Christologie. KuD 1 (1955) S.133-141

Cullmann, Oscar: Gottes Heilsplan in der Weltgeschichte. Heil in Christus als Problem für die Gegenwart. Ev Kom 7 (1974) S. 730-733

Cullmann, Oscar: Unzeitgemäße Bemerkungen zum "historischen Jesus" der Bultmann-Schule. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 266-280

Dabalus, Irene: Wer ist dieser? Jesus Christus im Religionsunterricht heute. Münsterschwarzach 1975

Daecke, Sigurd Martin: Von Babel zur Bibel. Vom Erzählen biblischer Geschichten. Ev Kom 12 (1979) S. 627-629

Dahl, Nils Alstrup: Der gekreuzigte Messias. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3.Aufl. Berlin 1964. S. 149-169

Dahl, Nils Alstrup: Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem. KuD 1 (1955) S. 104-132

Daniélou, Jean: Die Gottmenschheit als Formalprinzip der Heilsgeschichte. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 495-508

Dantine, Johannes: Gott war in Christus. Theologie nach dem Tode Gottes. ThZ 24 (1968) S. 435-467

Dantine, Wilhelm: Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion. Gütersloh 1974

Dauber, Heinz: Können wir noch biblische Geschichten erzählen? EU 16 (1961) S. 93-99

Deissler, Alfons: Der "Menschensohn" und "das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Freiburg - Basel - Wien 1975. S. 81-91

Delling, G.: Der "historische Jesus" und der "kerygmatische Christus". In: Wort und Gemeinde Festschrift für E. Schott. Berlin 1967. S. 19-42

Delling, Gerhard: Die Bezeichnung "Söhne Gottes" in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. In: God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl. Oslo - Bergen - Tromsö 1977. S. 18-28

Delling, Gerhard: Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum. In: ders.: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Göttingen 1970. S. 160-175

Delling, Gerhard: παρθένος In: ThWB V. S. 825-835

Dembowski, Hermann: Einführung in die Christologie. Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. Darmstadt 1976

Dembowski, Hermann: Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi = Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 51. München 1969

Dembowski, Hermann: Jesus Christus - Herr der Götter. EvTh 29 (1969) S. 565-572

Dexinger, Ferdinand: Die Entwicklung des jüdisch-christlichen Messianismus. Bibel und Liturgie 47 (1974) S. 5-31, 239-266

Dibelius, Martin: Evangelienkritik und Christologie. In: Botschaft und Geschichte I. Tübingen 1953. S. 293-358

Dibelius, Martin: Jesus. 4. Aufl. mit einem Nachtrag von W.G. Kümmel. Berlin 1966

Dibelius, Martin: Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium. In: Botschaft und Geschichte I. Tübingen 1953. S. 1-78

Diedrich, Max: Das gegenwärtige Heil durch Jesus Christus. Berlin o.J.

Diem, Hermann: Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S.219-232

Dietzfelbinger, Hermann: Christus praesens. In: Christus praesens. Vorträge. Aufs., Predigten von Dietzfelbinger zu seinem 60. Geb. herausgegeb. München 1968. S. 29-43

Dignath, Walter: Die lukanische Vorgeschichte = Handbücherei für den Religionsunterricht Heft 8. Gütersloh 1971

Dignath, Walter / Wibbing, Siegfried: Taufe - Versuchung - Verklärung = Handbücherei für den Religionsunterricht Heft 3. 2. Aufl. Gütersloh 1969

Dreißigacker, Friedrich: Jesus von Nazareth - Jesus Christus. In: Zilleßen, Dietrich (Hrsg.): Religionspädagogisches Werkbuch. Frankfurt/M; Berlin; München 1972. S. 164-169

Drescher, Hans-Georg: Das Menschenbild der Theologie. In: ders. (Hrsg.): Der Mensch. Wissenschaft und Wirklichkeit. Wuppertal-Barmen 1966. S. 123-151

Dumermuth, Fritz: Bemerkung zu Jesu Menschwerdung. ThZ 20 (1964) S. 52f

Ebeling, Gerhard: Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie. In: Wort und Glaube I. Tübingen 1962^2. S. 300-318

Ebeling, Gerhard: Ich glaube an Jesus Christus. Eine Auslegung des 2. Glaubensartikels. Vortrag vor der Ev. Studentengemeinde in Tübingen 1950/51. Sonderdruck

Ebeling, Gerhard: Jesus und Glaube. In: Wort und Glaube Bd. I. 2. Aufl. Tübingen 1962. S. 203-254

Ebeling, Gerhard: Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. 2. durchges. Aufl. Tübingen 1963. S. 83-92

Ebeling, Gerhard: Was heißt Ich glaube an Jesus Christus? In: Wort und Glaube Bd. III. Tübingen 1975. S. 270-308

Eggers, Theodor: Ich sehe, was Du nicht siehst. Religionsunterricht als Einübung in alternative Erfahrung. Die Grundschule 11 (1979) S. 85f

Eggers, Theodor: Religionsunterricht und Erfahrung. Zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts in der Primarstufe. München 1978

Eicher, Peter: Gott - Sagen. Von der negativen Theologie zur Hermeneutik der Erzählung. Kat BL 11 (1976) S. 717-731

Eißfeldt, O.: Christus I (Messias). In: RAC 2. Stuttgart 1954. Sp. 1250-1257

Elert, Werner: Christusbild und Christusdogma in der alten Kirche. ZSTh 23 (1954) S. 1-15

Ellerbrock, Jochen: "Sich heimisch fühlen auf dieser armen Erde". Die Bergpredigt Jesu und die Ziele individualpsychologischer Arbeit an sich selbst. Eine Unterrichtseinheit für die Sek.-St. II. ZRP 34 (1979) S. 65-68

Ellermeier, Hildegard: Zur Bestimmung von Erfahrung. Ein Versuch im Hinblick auf die Verwendung des Begriffes in Theologie und Religionspädagogik. In: Elementarisierung theologischer Inhalte und Methoden. Bd. 2. Abschlußbericht. Ergebnisse der Untersuchung. hrsg. v. Comenius-Institut Münster 1977. S. 230-262

Ernst, Josef: Anfänge der Christologie = Stuttgarter Bibel-Studien 57. Stuttgart 1972

Esken, Walter: Christozentrische Unterweisung. EE9 (1957) S. 226-234

Eßer, H.H.: Sohn Gottes III. Dogmengeschichtlich. In: RGG VI. Sp. 120f

Evangelischer Erwachsenenkatechismus, hg. v. W. Jentsch/H. Jetter/M. Kießig/H. Reller. 2. Aufl. Gütersloh 1975

Fascher, Erich: Christologie oder Theologie? Bemerkungen zu O. Cullmanns Christologie des Neuen Testaments. ThLZ 87 (1962) Sp. 881-910

Fascher, Erich: Jesus der Lehrer. In: ders.: Sokrates und Christus. Leipzig 1959. S. 134-174

Fazekaš, Ludovít: Anfänge der Christologie im Neuen Testament. Ein Versuch um den historischen Jesus. Die Zeichen der Zeit 22 (1968) S. 1-6, 48-54

Fazekaš, Ludovít: Wilhelm Bousset und sein "Kyrios Christos". Zur Frage nach dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus. Die Zeichen der Zeit 20 (1966) S. 81-90

Feifel, Erich: Die Bedeutung der Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung. In: Feifel/Leuenberger/Stachel/Wegenast (Hrsg.): Handbuch der Religionspädagogik 1. Religiöse Bildung und Erziehung. Theorie und Faktoren. 2. Aufl. Gütersloh/Zürich/Einsiedeln/Köln 1977. S. 86-107

Fischer, Hermann: Die "geschichtliche Christologie" und das Problem des historischen Jesus. ZThK 65 (1968) S. 348-370

Fitzmyer, J.A.: Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels. In: Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift für H. Conzelmann. Tübingen 1975. S. 267-298

Flückiger, Felix: Israel und die Wiederkunft Christi. Judaica 30 (1974) S. 146-181

Flusser, David: Jesus - ein Revolutionär? Seine Botschaft vom 'Königreich der Himmel'. Der katholische Gedanke 1 (1972) S. 9-15

Flusser, David: Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1968

Foerster, Werner: κύριος A. Die Bedeutung des Wortes κύριος . In: ThWB III. S. 1038-1045

Foerster, Werner: κύριος B. Götter und Herrscher als κύριοι . In: ThWB III. S. 1045-1056

Foerster, Werner: κύριος D. "Herr" im Spätjudentum. In: ThWB III. S. 1081-1085

Foerster, Werner: κύριος E. κύριος im NT. In: ThWB III. S. 1085-1094

de Fraine, Jean: Die Eigenart der Geschichtlichkeit Jesu. In: Ristow, Helmut/ Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 121-125

Frankemölle, Hubert: Neutestamentliche Christologien vor dem Anspruch alttestamentlicher Theologie. Bibel und Leben 15/4 (1974) S. 258-273

Fohrer, Georg: υἱός B. Altes Testament. 2. בֵּן (בֵּן) als Bezeichnung für leibliche Nachkommen und Verwandte. In: ThWB VIII. S. 341-345

Fohrer, Georg: υἱός B. Altes Testament. 5. בֵּן (בֵּן) als Bezeichnung des Verhältnisses zu Gott. In: ThWB VIII. S. 347-354

Fritzsche, Hans-Georg: Die theologischen Aussagen der Weihnachtsverkündigung. Theologische Versuche VI (1975) S. 209-218

Fuchs, Ernst: Christus, das Ende der Geschichte. In: Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1960. S. 79-99

Fuchs, Ernst: Das Wesen des Sprachgeschehens und die Christologie (Warum hat die Predigt des Glaubens einen Text?) Theologia viatorum. 1961/62. S. 38-51

Fuchs, Ernst: Die Frage nach dem historischen Jesus. In: Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1960. S. 143-167

Fuchs, Ernst: Die Spannung im neutestamentlichen Christusglauben. ZThK 59 (1962) S. 32-45

Fuchs, Ernst: Jesus Christus in Person. In: Die Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1960. S. 21-54

Fuchs, Ernst: Jesus und der Glaube. In: Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1960. S. 238-257

Fuchs, Ernst: Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus. ZThK 57 (1960) S. 296-301

Fuchs, Ernst: Das Zeitverständnis Jesu. In: Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze Bd. II. Tübingen 1960. S. 304-376

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 10. Aufl. Frankfurt 1974

Gerhardsson, Birger: Gottes Sohn als Diener Gottes. Messias, Agape und Himmelsherrschaft nach dem Matthäusevangelium. StTh 27 (1973) S. 73-106

Gese, Hartmut: Der Messias. Beiträge zur Evangelischen Theologie 78 (1977) S. 128-151

Gewieß, Josef: Die Marienfrage Lk 1,34. BZ N.F. 5 (1961) S. 221-254

Geyer, Hans-Georg: Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi. EvTh 33 (1973) S. 385-401

Gloege, Gerhard: Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums. Göttingen 1964

Gogarten, F.: Jesus Christus - Wende der Welt. Grundfragen der Christologie. Tübingen 1966

Gogarten, Friedrich: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. 2. Aufl. Stuttgart 1958

Gogarten, Friedrich: Die Verkündigung Jesu Christi. 2. erw. Aufl. Tübingen 1965. S. 123-140

Goldammer, K.: Jungfrauengeburt. 1. Religionsgeschichtlich. In: RGG III. Sp. 1068

Gollwitzer, Helmut: Der Glaube an Jesus Christus und der sogenannte historische Jesus. In: Ristow, Helmut/Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 110-114

Goßmann, Klaus: Jesus Christus als Gottes Antwort in Menschengestalt. ZRP 25 (1970) S. 227-246

Grässer, Erich: Christologie und historischer Jesus. Kritische Anmerkungen zu Herbert Brauns Christologieverständnis. ZThK 70 (1973) S. 404-419

Grässer, Erich: Der Mensch Jesus als Thema der Theologie. In: Jesus und Paulus. Festschrift für W.G. Kümmel. Göttingen 1975. S. 129-150

Graß, Hans: Christliche Glaubenslehre I = Theologische Wissenschaft. Bd. 12/1. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1973 (zitiert als Graß: Glaubenslehre I)

Graß, Hans: Christliche Glaubenslehre II = Theologische Wissenschaft Bd. 12/2. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1974 (zitiert als Graß: Glaubenslehre II)

Graß, Hans: Die Christologie der neueren Systematischen Theologie. In: Graß, Hans / Kümmel, Werner Georg (Hrsg.): Jesus Christus - Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten. Marburg 1963. S. 109-121

Greive, Wolfgang: Jesus und Glaube. Das Problem der Christologie G. Ebelings. KuD 22 (1976) S. 163-180

Greßmann, Hugo: Das Weihnachts-Evangelium. Auf Ursprung und Geschichte untersucht. Göttingen 1914

Grewel, Hans: Christentum - was ist das? Ein Elementarbuch. Stuttgart - Berlin 1980

Grewel, Hans: Leitsätze zu einer Didaktik des Religionsunterrichts. informationen 9 (Heft 3, 1977) S. 25-28

Grewel, Hans: Orientierung aus Überlieferung. Ein Beitrag zur Diskussion um den biblischen Unterricht. In: informationen 7 (Heft 1, 1975) S. 28-31

Grewel, Hans: Sachgemäßer Umgang mit der Überlieferung. ZRP 30 (1975) S. 68-76

Grewel, Hans: Wundergeschichten im Religionsunterricht. informationen 12 (1980/ Heft 2) S. 2-8

Grillmeier, A.: Christologie. In: LThK 2. Sp. 1156-1166

Grillmeier, A.: Jesus Christus. II. Die nachbiblische Christologie. A) Dogmengeschichte der kirchlichen Christologie. In: LThK 5. Sp. 941-953

Grom, Bernhard: Erfahrung und Glaube. In: Bitter, Gottfried/Miller, Gabriele (Hrsg.): Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte. München 1976. S. 59-81

Grosch, Heinz: Die Bibel - ein Buch, das man hinter sich hat? Vom Umgang mit biblischen Texten. ZRP 34 (1979) S. 184-190

Grundmann, Walter: Sohn Gottes (ein Diskussionsbeitrag). ZNW 47 (1956) S. 113-133

Grundmann, Walter: χρίω κτλ D. Die Christusaussagen des Neuen Testaments. In: ThWB IX. S. 518-570

Was Grundschulkinder über Jesus lernen sollen - am Beispiel von drei Richtlinienentwürfen. z B 5 (1970) S. 135-145

Guardini, Romano: Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament = Herder Bücherei Nr. 100. Freiburg/Basel/Wien 1953

Haenchen, Ernst: Die Apostelgeschichte = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. III. Abt. 5. Aufl. Göttingen 1965

Haenchen, Ernst: Die frühe Christologie. ZThK 63 (1966) S. 145-159

Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. 2. durchges. u. verb. Aufl. Berlin 1968

Haenchen, Ernst: Wie starb Jesus? EU 23 (1968) S. 49-55

Haendler, Otto: Der kerygmatische Christus und seine Verzeichnungen in Glauben und Unglauben. In: Ristow, Helmut/Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 598-613

Hahn, Ferdinand: Christologische Hoheitstitel = FRLANT H. 83. 2. durchges. Aufl. Göttingen 1964

Hahn, Ferdinand: Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen. In: Die Frage nach dem historischen Jesus = Ev. Forum H. 2. 2. Aufl. Göttingen 1966. S. 7-40

Hahn, Ferdinand: Die vielen Namen Jesu. In: Die vielen Namen Gottes. Festschrift für G. Heinz-Mohr. Stuttgart 1974. S. 55-64

Hahn, Ferdinand: Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments. Verkündigung und Forschung 15/2 (1970) S. 3-41

Halbfas, Hubertus: Erfahrung und Sprache. Plädoyer für eine narrative Unterrichtskultur. In: ders./ Maurer, Friedemann/Popp, Walter (Hrsg.): Neuorientierung des Primarbereichs. Bd. 3. Sprache, Umgang und Erziehung. Stuttgart 1975. S. 170-187

Harrisville, Roy: Der kosmische Christus im Neuen Testament. In: Vajta, Vilmos (Hrsg.): Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen. Gottes Heilshandeln und die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen = Evangelium und Geschichte Bd. 2. Göttingen 1972. S. 38-63

Hartmann, F.: Anthropologie I. Naturwissenschaftlich. In: RGG I. Sp. 401-410

Hartmann, Walter: "Anschaulicher RU" Noch einmal: Zur Überwindung abstrakter Theologie. EU 19 (1964) S. 109-113

Hartmann, Walter: Die biblische Geschichte in der Schule. EU 18 (1963) S. 93-101

Hartmann, Walter: Biblische Konkretionen = Kontexte Bd. 6. Stuttgart - Berlin 1970

Hartmann, Walter: Didaktisches Handwörterbuch zur biblischen Theologie: Mensch. EU 25 (1970) S. 46f

Hartmann, Walter: Das Erzählen als Grundform der Evangelischen Unterweisung. EU 16 (1961) S. 169-172

Hartmann, Walter: Die fürchterlichen Verbote existentialer Theologie und Hermeneutik - Eine Antwort an Martin Stallmann. ZRP 30 (1975) S. 181-188

Hartmann, Walter: Menschen in sprachloser Zeit. Zur Orientierung zwischen den Generationen = Maßstäbe des Menschlichen Bd. 3. Stuttgart 1973

Hartmann, W.: Der Sohn Gottes. EU 20 (1965) S. 213-217

Harvey, A. van / Ogden, Schubert M.: Wie neu ist die "Neue Frage nach dem historischen Jesus"? ZThK 59 (1962) S. 46-87

Hasenhüttl, Gotthold: Die Bedeutung des historischen Jesus als Glaubensgrund. In: ders.: Füreinander dasein. Freiburg - Basel - Wien 1971. S. 139-155

Haufe, Günter: Besprechung von Balz, Horst Robert: Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie. ThLZ 94 (1969) Sp. 203f

Haufe, Günter: Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion. EvTh 26 (1966) S. 130-141

Hegermann, Harald: Besprechung von Kramer, Werner: Christos, Kyrios, Gottessohn. ThLZ 92 (1967) Sp. 589-593

Heinemann, Horst: Jesus Christus. informationen 8 (Heft 3/1976) S. 34f

Heinemann, Ute: Die Vorgeschichte des Lukas. Ein Unterrichtsmodell für das 4. Schuljahr. In: Heinemann, Horst / Stachel, Günter / Vierzig, Siegfried: Lernziele und Religionsunterricht = Unterweisen und Verkünden 11. Zürich/Einsiedeln/Köln 1970. S. 97-114

Heintze, Gerhard: Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus? EvTh 28 (1968) S. 256-275

Heitsch, Ernst: Jesus aus Nazareth als Christus. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 62-86

Hejdánek, Ladislav / Pokorný, Petr.: Jesus, Glaube, Christologie. ThZ 18 (1962) S. 268-282

Hengel, Martin: Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn. In: Stietencron, H. von (Hrsg.): Der Name Gottes. 1975. S. 90-111

Hengel, Martin: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 2. durchges. u. erg. Aufl. Tübingen 1977

Hengel, Martin: War Jesus Revolutionär? Sechs Thesen eines Neutestamentlers. Ev Kom 2 (1969) S. 694-696

Hermann, Ingo: Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe = Studien zum Alten und Neuen Testament 2. Aufl. München 1961

Hermann, Rudolf: Der erinnerte Christus. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 509-517

Herms, Eilert: Theologie - eine Erfahrungswissenschaft = Theologische Existenz heute. N.F. 199. München 1978

Hesse, Franz: χρίω κτλ. Β. משח und משיח im Alten Testament. In: ThWB IX. S. 485-500

Hilger, Hans: Jesus-Erzählungen. Materialien und Erzählmodelle für Unterricht und Gottesdienst. Freiburg/Basel/Wien 1973

Hinzmann, Ute: Taten und Worte Jesu - Jesu Bedeutung heute. Zum Unterricht über Jesus in der Grundschule. z B 5 (1970) S. 146-148

Holtz, Traugott: Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu. Eine Skizze zum Verhältnis zwischen historisch-philologischer Erkenntnis und historisch-theologischem Verständnis. ThLZ 104 (1979) Sp. 1-12

Hromádka, Josef L.: Zur Frage des historischen Jesus und kerygmatischen Christus. In: Ristow, Helmut/ Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 115-120

Hromádka, Josef L.: Die Souveränität Jesu Christi. In: Beckmann, Klaus-Martin (Hrsg.): Protestantische Theologie. Düsseldorf - Wien 1973. S. 185-195

Hromádka, Josef L.: Was heißt Herrschaft Christi heute? In: Unter der Herrschaft Christi = Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 32. München 1961. S. 56-66

Hubbeling, H.G.: Die Logik der Religion. Probleme der Verifikation der religiösen Aussagen auf Grund der religiösen Erfahrung. NZSTh 21 (1979 Heft 1) S. 1-19

Huber, M.: Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie. Winterthur 1956

Hübner, Eberhard: Evangelische Theologie in unserer Zeit. Bremen 1966

Hünermann , Peter: Vollmacht und Ohnmacht Jesu. Geist und Leben 48/1 (1975) S. 29-40

Iwand, Hans-Joachim: Vom Primat der Christologie. In: Antwort. Festschrift für Karl Barth zum 70. Geb. Zollikon - Zürich 1956. S. 172-189

Isaac, Jules: Jesus und Israel. Wien / Zürich 1968

Janssen, Friedrich: Von der Christologie zur Jesulogie? I Zu einer christologischen Akzentverschiebung. Anzeige für die katholische Geistlichkeit 85 (1976) S. 292-296

ders.: Von der Christologie zur Jesulogie? II, a.a.O., S. 331-332

Jellouschek: Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus. Th Q 152 (1972) S. 112-123

Jendorff, Bernhard: Erzählen im Religionsunterricht. informationen 9 (1977 Heft 4) S. 34f

Jendorff, Bernhard: Der historische Jesus. informationen 8 (Heft 4/1976) S. 31f

Jenson, Robert W.: Aspekte der Christologie in einer pluralistischen Gesellschaft. In: Schulze, Hans/ Schwarz, Hans (Hrsg.): Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft. Festschrift für W. Künneth. Hamburg 1971. S. 113-117

Jeremias, Joachim: Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien. ZNW 58 (1967) S. 159-172

Jeremias, Joachim: Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 12-25

Jeremias, Joachim: Die Gleichnisse Jesu. 7. durchges. Aufl. Göttingen 1965

Jeremias, Joachim: ποιμήν κτλ In: ThWB VI. S. 484-491

Jesus in den Evangelien. Ein Symposion mit J. Blinzler, H. Geist, P. Hoffmann, H. Leroy, F. Mußner, R. Pesch, G. Voss = Stuttgarter Bibel-Studien 45. 2. Aufl. Stuttgart 1972

Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie = Theologische Wissenschaft Bd. 11. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1974

Joest, Wilfried: Die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus. Zur Interpretation des christologischen Dogmas. In: ders.: Gott will zum Menschen kommen. Göttingen 1977. S. 156-168

de Jonge, Marinus: C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. III. Apokryphen und Pseudepigraphen. In: ThWB IX. S. 502-508

de Jonge, Marinus: C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. V. Philo und Josephus. In: ThWB IX. S. 511f

Jüngel, Eberhard: Die Freude am Erzählen wiedergewinnen. Geistliche Konzentration des kirchlichen Lebens. Ev Kom 9 (1976) S. 531-534

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen 1977. S. 409-443

Jüngel, Eberhard: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem. In: ders.: Unterwegs zur Sache. München 1972. S. 126-144

Jüngel, Eberhard: Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2. 4. Aufl. Tübingen 1973

Jüngel, Eberhard: Thesen zur Grundlegung der Christologie. In: Unterwegs zur Sache. München 1972. S. 274-295

Kähler, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich-biblische Christus. 3. Aufl. d. Nachdrucks. München 1961

Käsemann, Ernst: Das Problem des historischen Jesus. In: Otto, Gert (Hrsg.): Glauben heute. Hamburg 1965. S. 113-152

Käsemann, Ernst: Sackgassen im Streit um den historischen Jesus. In: Exegetische Versuche und Besinnungen II. 2. Aufl. Göttingen 1965. S. 31-68

Kasper, Walter: Jesus der Christus. Mainz 1974

Kasper, Walter: Liberale Christologie. Zum Jesus-Buch von Edward Schillebeeckx.Ev Kom 9 (1976). S. 357-360

Kasper, Walter: Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute. In: Glaube und Geschichte. Mainz 1970. S. 120-143

Kasper, Walter: Neuansätze gegenwärtiger Christologie. In: Sauer, J. (Hrsg.): Wer ist Jesus Christus? Freiburg 1977. S. 121-150

Kasper, W.: Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu. ThQ 154 (1974) S. 203-222

Kegel, Günter: Vom Sinn oder Unsinn, biblische Geschichten zu erzählen. Gütersloh 1971

Kerschensteiner, Josef: Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas. Literarische Form, Verkündigung, Skizzen für den Unterricht. München 1971

Kertelge, Karl (Hrsg.): Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus = Quaestiones disputatae 63. Freiburg - Basel - Wien 1974

Kimme, August: Haupttypen der Christokratie. KuD 5 (1959) S. 117-132

Klappert, Bertold: Die Christologie K. Barths als Anfrage an die Christologie der Gegenwart. In: Freispruch und Freiheit. Festschrift für W. Kreck. München 1973. S. 244-271

Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. Jerusalem 1952

Klein, G.: Messias. IV. Im NT. In: RGG IV. Sp. 906f

Knauer, Peter: Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie. In: Schierse (Hrsg.): Jesus von Nazareth. Mainz 1972. S. 156-166

Koch, Günther: Christologische Besinnung tut not! EU 21 (1966) S. 121-127

Koch, Klaus: Die Apokalyptik und ihre Zukunftserwartungen. In: Kontexte 3. Stuttgart - Berlin 1966. S. 51-58

Koch, Traugott: Albert Schweizers Kritik des christologischen Denkens - und die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus. ZThK 73 (1976) S. 208-240

Köberle, Adolf: Christus und der Kosmos. In: Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für Karl Heim zum 80. Geb. Hamburg 1954. S. 96-112

Köpf, Ulrich: Wesen und Funktion religiöser Erfahrung - Überlegungen im Anschluß an Bernhard von Clairvaux. NZSTh 22 (1980) S. 150-165

Koester, W. / Schmid, J.: Messias. In: LThK 7. Sp. 335-342

Kollwitz, J.: Christus II (Basileus). In: RAC 2. Sp. 1257-1262

Konrad, J.F.: Christologie in der Grundschule. ZRP 29 (1974) S. 24-43

Konrad, J.F.: Das didaktische Prae des 'historischen Jesus' vor dem 'kerygmatischen Christus'. EU 25 (1970) S. 5-8

Kramer, Werner: Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Brauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden = AThANT 44. Zürich - Stuttgart 1963

Kraus, Hans-Joachim: Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriß Systematischer Theologie. Neukirchen - Vluyn 1975

Kreck, Walter: Christus extra nos und pro nobis. ThLZ 90 (1965) Sp. 641-650

Kreck, Walter: Die Christologie Gogartens und ihre Weiterführung in der heutigen Frage nach dem historischen Jesus. In: ders.: Tradition und Verantwortung. Neukirchen-Vluyn 1974. S. 99-131

Kreck, Walter: Die Frage nach dem historischen Jesus als dogmatisches Problem. In: ders.: Tradition und Verantwortung. Neukirchen-Vluyn 1974. S.78-98

Kremer, Jakob: "Sohn Gottes". Zur Klärung des biblischen Hoheitstitels Jesu. Bibel und Liturgie 46 (1973) S. 3-21

Kremer, J.: Verurteilt als "König der Juden" - verkündigt als "Herr und Christus". Bibel und Liturgie 45 (1972) S. 23-32

Krötke, Wolf: Jesus Christus. Teil I: Der Weg zur Erkenntnis Jesu Christi. Die Christenlehre 28 (1975) S. 195-199

Krötke, Wolf: Didaktische Anmerkungen zum Thema "Jesus Christus". Die Christenlehre 28 (1975) S. 200f

Krötke, Wolf: Jesus Christus Teil II: Die Gegenwart Jesu Christi. Die Christenlehre 28 (1975) S. 228-231

Krötke, Wolf: Didaktische Anmerkungen zum Thema "Jesus Christus". Die Christenlehre 28 (1975) S. 232f

Krusche, Werner: Jesus von Nazareth, der wahre Mensch und Weg zum Mitmenschen. In: Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. Festschrift für M. Niemöller. Frankfurt/M. 1972. S. 49-58

Kümmel, W.G.: Himmelfahrt Christi. I. Im NT. In: RGG III. Sp. 335

Kümmel, Werner Georg: Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965-1975). ThR N.F. 40 (1975) S. 289-336

Kümmel, Werner Georg: Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965-1975). ThR N.F. 41 (1976/77) S. 197-258, 295-363

Kümmel, Werner Georg: Jesusforschung seit 1950. ThR N.F. 31 (1965/66) S. 15-46, 289-315

Kümmel, W.G.: Jesusforschung seit 1965, IV. Teil. ThR N.F. 43 (1978) S. 105-161, 233-265

Kümmel, Werner Georg: Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde. In: Groß, Hans / Kümmel, Werner Georg (Hrsg.): Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten. (Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Marburg) = Marburger Theologische Studien 1. Marburg 1963. S. 1-4

Kümmel, Werner Georg: Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 39-53

Kümmel, Werner Georg: Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus - Paulus - Johannes = Grundrisse zum Neuen Testament Bd. 3. 2. Aufl. Göttingen 1972 (zitiert als Kümmel: Theologie des NT)

Küng, Hans / Lapide, Pinchas: Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Stuttgart - München 1976

Künneth, Walter: Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz. 2. erw. Aufl. Hamburg 1963

Küster, Otto: Christlicher Lebensstil, insbesondere als Ausdruck der Freiheit. In: glauben müssen? Stuttgart 1963. S. 39-55

Küster, Otto: Jesus von Nazareth. In: ders.: glauben müssen? Stuttgart 1963. S. 81-118

Kuske, Martin: Jesus von Nazareth - der Mensch für andere. Die Christenlehre 26 (1973) S. 99-103

Laing, R.D.: Phänomenologie der Erfahrung. Frankfurt/M. 1969

Lange, Ernst: Die zehn großen Freiheiten. 4. Aufl. Gelnhausen - Berlin 1966

Lange, Günter: Der dogmatische Jesus. In: Schierse (Hrsg.): Jesus von Nazareth. Mainz 1972, S. 166-173

Lapide, Pinchas E.: Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. Trier 1974

Lapide, Pinchas / Luz, Ulrich: Der Jude Jesus. Thesen eines Juden, Antworten eines Christen. Zürich/ Einsiedeln/Köln 1979

Lau, F.: Christologie. II. Dogmen- und theologiegeschichtlich. In: EKL I. Sp. 754-773

Leivestad, R.: Der apokalyptische Menschensohn als theologisches Phantom. Annual of the Swedish Theological Institute 6 (1967/68) S. 49-105

Lentzen-Deis, Fritzleo: Das Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung alttestamentlichen Glaubens. In: Wolter, Hans (Hrsg.): Testimonium Veritati. Festschrift für W. Kempf. Frankfurt/M. 1971. S. 185-195

Leroy, Herbert: Jesus. Überlieferung und Deutung = Erträge der Forschung Bd. 95. Darmstadt 1978

Leroy, H.: Jesus von Nazareth - Sohn Gottes. Zur Verkündigung des Apostels Paulus und der Evangelisten. ThQ 154 (1974) S. 232-249

de Liagre Böhl, F.M.Th.: Messias I. Religionsgeschichtlich. In: RGG IV. Sp. 901f

Lindeshog, Gösta: Christuskerygma und Jesustradition. NT 5 (1962) S. 144-156

Lindeskog, Gösta: Das Rätsel des Menschensohnes. StTh 22/2(1968) S. 149-174

Link, Hans-Georg: Falsche Alternativen im Streit um Jesus. Ev Kom 3 (1970) S. 485f

Lochmann, Jan Milič: Freiheit und Bindung im Christentum. Zum Thema Religion der Freiheit. Ev Kom 3 (1970) S. 328-332

Linnemann, Eta: Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe (Nachdr. d. 6. Aufl.) Göttingen 1978

Løgstrup, Knud E.: Ansätze einer Orientierungsethik. ZRP 31 (1976) S. 68-78

Løgstrup, Knud E.: Die ethische Forderung. 2. Aufl. Tübingen 1968

Loewenich, Walther von: Der Mensch Gottes. In: ders.: Glaube, Kirche, Theologie. Witten 1958. S. 65-69

Lohff, Wenzel: Die Bedeutung der philosophischen Frage nach dem historischen Jesus. In: Die Frage nach dem historischen Jesus: Ev. Forum H.2. 2. Aufl. Göttingen 1966. S. 41-56

Lohff, W.: Sohn Gottes IV. Dogmatisch. In: RGG VI. Sp. 121-125

Lohfink, Gerhard: Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien. Stimmen der Zeit 99 (1974) S. 521-532

Lohse, Eduard: Apokalyptik und Christologie. In: Die Einheit des Neuen Testaments. Göttingen 1973. S. 125-144

Lohse, Eduard: Christus als der Weltenrichter. In: Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift für H. Conzelmann. Tübingen 1975. S. 475-486

Lohse, Eduard: Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. ThLZ 87 (1962) Sp. 161-174

Lohse, Eduard: Grundriß der neutestamentlichen Theologie = Theologische Wissenschaft Bd. 5. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1974 (zitiert als Lohse: Theologie des NT)

Lohse, Eduard: υἱός C. Judentum. II. Palästinensisches Judentum. In: ThWB VIII. S. 358-363

Lohse, Eduard: υἱὸς Δαυίδ In: ThWB VIII. S. 482-492

Longardt, Wolfgang / Urbach, Gunnar: Umfrage zum Jesusbild heutiger Kinder. Was + Wie? Heft 2/1978. S. 95f

Longardt, Wolfgang / Urbach, Gunnar: Zweiter Zwischenbericht zur Jesus-Umfrage. Was + Wie? Heft 3 /1979 S. 136f

Lorenz, F. (Hrsg.): Streit um Jesus. Vorträge und Bibelarbeit in der Arbeitsgruppe Streit um Jesus des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentages. Stuttgart 1969

Lorenzmeier, Theodor: Zum Thema: Historischer Jesus. Ev Kom 3 (1970) S. 296-298

Lührmann, Dieter: Die Suche geht weiter. Zur Darstellung Jesu in neuen Büchern. Ev Kom 9 (1976) S.616f

Lüthi, Kurt: Systematische Christologie angesichts einiger Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft. ThLZ 101 (1976) Sp. 9-17

Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 7. Band. 1897. Unveränderter Nachdruck Weimar/Graz 1966. S. 12-38 (zitiert als WA 7)

Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, Scholien. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Bd. 56. 1938. Unveränderter Nachdruck Weimar/Graz 1970. S. 157-528 (zitiert als WA 56)

Maddox, Robert: Methodenfragen in der Menschensohnforschung. EvTh 32 (1972) S. 143-160

Marlé, René: Der Christus des Glaubens und der historische Jesus. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 26-38

Mann, Ulrich: Das Christentum als absolute Religion. Darmstadt 1974

Marsch, Wolf-Dieter: Jesus Christus: Hoffnung auf die Welt des Menschen. Herrschaft Christi und Schöpferglaube in der Mystik Pierre Teilhards de Chardin. In: Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geb. München 1962. S. 276-300

Marti, Kurt: Jesus - der Bruder. Ein Beitrag zum Christusbild der neueren Literatur. Ev Kom 3 (1970) S. 272-276

Martitz,Wülfing von: υἱός κτλ A. υἱός im Griechischen II. Hellenismus. 5. In: ThWB VIII. S. 337-340

Marxsen, Willi: Anfangsprobleme der Christologie. 2. Aufl. Gütersloh 1964

Marxsen, Willi: Die Auferstehung Jesu von Nazareth. Gütersloh 1968

Marxsen, W.: Christologie. I. Des NT. In: EKL I. Sp. 749-754

Marxsen, Willi: Christologie praktisch. Gütersloh 1978

Marxsen, Willi: Jesus hat viele Namen. In: Marxsen/ Kruk: Bibelkritik und Gemeindefrömmigkeit. 2.Aufl. Gütersloh 1966. S. 32ff

Marxsen, Willi: Die Sache Jesu geht weiter. Gütersloh 1976

Marxsen, Willi: Der Streit um die Bibel. Gladbeck 1965. S. 60-75

Marxsen, Willi: Die urchristlichen Kerygmata und das Ereignis Jesus von Nazareth. ZThK 73 (1976) S. 42-64

Marxsen, W.: Jungfrauengeburt. II. Im: NT. In: RGG III. Sp. 1068f

Marxsen, Willi: Zur Frage nach dem historischen Jesus. ThLZ 87 (1962) Sp. 575-580

Matthias, Walter: Der historische Jesus und der irdische Jesus. ThLZ 86 (1961) Sp. 571-574

Metz, Johann Baptist: Befreiendes Gedächtnis Jesu. Mainz 1970

Metz, Johann Baptist: Kleine Apologie des Erzählens. Concilium 9 (1973) S. 334-341

Meyer, R.: Himmelfahrt II. Im AT und Judentum. In: RGG III. Sp. 334f

Meyer, R.: Messias. III. Im nachbiblischen Judentum. In: RGG IV. Sp. 904-906

Michaelis, Wilhelm: Besprechung zu Schweizer, Eduard: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. ThLZ 84 (1959) Sp. 913f

Michel, Otto: Der Menschensohn. ThZ 27 (1971) S. 81-104

Michel, Otto: Der Menschensohn in der Jesusüberlieferung. Theologische Beiträge 2/3 (1971) S. 119-128

Michel, Otto: Der Umbruch: Messianität = Menschensohn. Fragen zu Markus 8,31. In: Tradition und Glaube. Festgabe für Karl Georg Kuhn. Göttingen 1971, S. 310-316

Moltmann, Jürgen: Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart = Themen der Theologie Bd. 11. 2. Aufl. Stuttgart - Berlin 1973

Moltmann, Jürgen: Die messianische Hoffnung im Christentum. Concilium 10 (1974) S. 592-596

Moltmann, Jürgen: Gott versöhnt und macht frei. Ev Kom 3 (1970) S. 515-520

Moltmann, Jürgen: Jüdischer und christlicher Messianismus. In: ders.: Das Experiment Hoffnung. München 1974. S. 82-92

Moltmann, Jürgen: Wer ist "der Mensch"? = Theologische Meditationen Bd. 36. Einsiedeln - Zürich - Köln 1975

Morenz, S.: Himmelfahrt. I. Religionsgeschichtlich. In: RGG III. Sp. 333f

Morenz, S.: Sohn Gottes. I. Religionsgeschichtlich. In: RGG VI. Sp. 118f

Mühlmann, W.E.: Kinder. In: RGG III. Sp. 1273f

Müller, Georg: Jesus Christus, die Mitte der Universalgeschichte. EU 24 (1969) S. 73-80

Müller, Gotthold: Spekulation - Ethizismus - Kerygmatismus. Haupttypen moderner Christologie. ThZ 27 (1971) S. 117-134

Müller, Karlheinz: Der Menschensohn im Danielzyklus. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Freiburg - Basel - Wien 1975. S. 37-80

Müller, Karlheinz: Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien. BZ N.F. 16/2 (1972) S. 161-187; BZ N.F. 17/1 (1973) S. 52-66

Müller, Karlheinz (Hrsg.): Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus Report von Rudolf Schmackenburg, Karlheinz Müller, Gerhard Dautzenberger. 2. Aufl. Würzburg 1970

Müller, Mogens: Der Jesus der Historiker, der historische Jesus und die Christusverkündigung der Kirche. KuD 22 (1976) S. 277-298

Müller, Mogens: Über den Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. StTh 31 (1977) S. 65-82

Mußner, Franz: Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. BZ N.F. 1 (1957) S. 224-252

Mußner, F.: Jesusprädikate. In: LThK 5. Sp. 966-968

Mußner, Franz: Wege zum Selbstbewußtsein Jesu. BZ N.F. 12 (1968) S. 161-172

Nagy, Gyula: Historische Jesus-Forschung und Christusglaube. Zum Problem der Begründung unseres Christusglaubens. Die Zeichen der Zeit 20 (1966) S. 242-249

Neidhart, Walter: Vom Erzählen biblischer Geschichten. In: Neidhart/Eggenberger (Hrsg.): Erzählbuch zur Bibel. 2. Aufl. Zürich/Einsiedeln/Köln/Lahr 1976. S. 15-113

Neugebauer, Fritz: Jesus der Menschensohn. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien. In: Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 53 (1971) S. 7-72

Niederwimmer, Kurt: Jesus. Göttingen 1968

Niemöller, Martin: Christus und die Kirche. In: F.H. Ryssel (Hrsg.): Protestantismus heute. Hamburg 1959. S. 113-126

Nolte, Josef: "Sinn" oder "Bedeutung" Jesu? Logische Unterscheidung mit theologischen Folgen. Wort und Wahrheit. XXVIII (1973) S. 322-328

Ohlig, Karl-Heinz: Jesus, Entwurf zum Menschsein. Stuttgart 1974

Ott, Heinrich: Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte = Theologische Studien. Heft 62. Zürich 1960

Pannenberg, Wolfhart: Christologie und Theologie. KuD 21 (1975) S. 159-175

Pannenberg, Wolfhart: Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart. Hamburg 1972 (zit. als Pannenberg: Glaubensbekenntnis)

Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie. 4. Aufl. Gütersloh 1972

Pannenberg, Wolfhart: Jesu Geschichte und unsere Geschichte. In: Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. München 1975. S. 92-102

Pannenberg, W.: Jesus Christus. II. Die nachbiblische Christologie. C) Die protestantische Christologie. In: LThK 5. Sp. 961-964

Pannenberg, Wolfhart: Was ist der Mensch, Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen 1976

Pannenberg, Wolfhart: Neue Wege katholischer Christologie. ThLZ 82 (1957) Sp. 95-100

Perrar, Hermann-Josef: Mit Märchen dem Leben zuhören. Anleitung zur Arbeit und Märchen im Religionsunterricht. Düsseldorf 1979

Perrin , Norman: Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung. Göttingen 1972

Pesch, Rudolf: Jesu Geburtsfest. Geschichte und Interpretation. In: Die Bibel kritisch lesen. Freiburg 1970. S. 97-121

Pesch, Rudolf: Jesus - ein freier Mann. Eine Auslegung der neutestamentlichen Überlieferung. Bibel und Kirche 4 (1977) S. 103-109

Pesch, Rudolf: Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Freiburg - Basel - Wien 1975. S. 166-195

Pöhlmann, Horst Georg: Wer war Jesus von Nazareth? Gütersloh 1976

Pohlmann, Dietmar: Narrative Theologie in gegenwärtigen Lernsituationen. EE 29 (1977) S. 365-376

Polag, A.P.: Zu den Stufen der Christologie in Q. In: Cross, F.L. (Hrsg.): Studia Evangelica Vol.IV. Berlin 1968. S. 72-74

Prenter, Regin: Werke und Worte Jesu Christi. In: Vajta, Vilmos (Hrsg.): Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums = Evangelium und Geschichte Bd. 4. Göttingen 1974. S. 11-51

Presler, Gerd: DidaktischesHandwörterbuch zur biblischen Theologie: Geduld. ZRP 29 (1974) S. 379-381 (zitiert als Presler: Geduld)

Presler, Gerd: Die Geschichte Jesu im Unterricht. Dortmund 1974

Presler, Gerd: Geschichten neu erzählen - Neue Geschichten erzählen. ZRP 30 (1975) S. 236-238

Presler, Gerd: Religionsunterricht zu Beginn der Grundschule. ZRP 28 (1973) S. 268-277

Quell, Gottfried: κύριος C. Der at.liche Gottesname. In: ThWB III. S. 1056-1080

Rahner, Karl: Grundlinien einer systematischen Christologie. In: Quaestiones Disputatae 55 (1972) S. 15-78

Rahner, K.: Jesus Christus. II. Die nachbiblische Christologie. B) Systematik der kirchlichen Christologie. In: LThK 5. Sp. 953-961

Rahner, Karl: Probleme der Christologie von heute. In: Schriften zur Theologie I. 7. Aufl. Einsiedeln/Zürich/Köln 1964

Rahner, Karl: Wer bist du eigentlich - Jesus? Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis der gottmenschlichen Geheimnisse Jesu. Geist und Leben 44/6 (1971) S. 404-408

Rahner, Karl: Zur Selbstkritik der systematischen Christologie im Dienst der Exegese. In: Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K.H. Schelkle. Düsseldorf 1973. S. 333-346

Rahner, Karl/ Thüsing, W.: Christologie - systematisch und exegetisch. Freiburg/Basel/Wien 1972

Ratschow, Carl Heinz: Agape, Nächstenliebe und Bruderliebe. ZSTh 21 (1950/52) S. 160-182

Ratschow, Carl Heinz: Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik. 2. Aufl. Gütersloh 1960 (zitiert als Ratschow: Glaube)

Ratschow, Carl Heinz: Glaube I. Religionsgeschichtlich. In: RGG II. Sp. 1586-1588

Ratschow, Carl Heinz: Jesusbild der Gegenwart. In: RGG III. Sp. 655-663

Ratschow, Carl Heinz: Von den Wandlungen Gottes. In: Schaefer / Ratschow / Mommsen: Die Frage nach Gott = Didaskalia H. 14. Kassel 1970. S. 62-82

Rau, Eckhard: Leben - Erfahrung - Erzählen. Oder: Gehöre ich zu einer Erzählgemeinschaft? WPKG 64 (1975, Heft 9) S. 342-355

Reble, A.: Vorbild und Leitbild. In: Pädagogisches Lexikon. Hg. v. H.-H. Groothoff u. M. Stallmann. 4. Aufl. Stuttgart/Berlin 1968. Sp. 1020f

Reicke, Bo: Der Fleischgewordene. Zur Diskussion über den "historischen" Jesus und den kerygmatischen Christus. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 208-218

Reiher, Walter: Zum Nacherzählen von Geschichten in der Anfangsunterweisung. Die Christenlehre 23 (1970) S. U65-U73

Reinhardt, Klaus: Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Internationale katholische Zeitschrift 'Communio' 3 (1973) S. 206-224

Reinhardt, Klaus: Neue Wege in der Christologie der Gegenwart. Internationale katholische Zeitschrift 'Communio' 6/1 (1977) S. 5-20

Rengstorf, Karl Heinrich: Das Evangelium nach Lukas = NTD 3. 13. Aufl. Göttingen 1968

Renner, Rudolf: Didaktisches Handwörterbuch zur biblischen Theologie: Freiheit. ZRP 25 (1970) S. 59-62

Renner, Rudolf: Didaktisches Handwörterbuch zur biblischen Theologie: Himmel. ZRP 26 (1971). S. 259-261

Richter, L.: Erfahrung, religiöse. In: RGG II. Sp. 550-552

Riedlinger, H.: Die kosmische Königsherrschaft Christi. Theol. Jahrbuch. Leipzig 11 (1968) S. 196-212

Ritter, Werner H.: Offenbarung und Erfahrung. Reflexionen zum Glaubensverständnis. WPKG 69 (1980) S. 555-567

Robinson, James M.: Kerygma und historischer Jesus. 2. überarb. u. erw. Aufl. Zürich/Stuttgart 1967

Röhricht, Rainer: Zum Problem der relisiösen Erfahrung. WPKG 63 (1974) S. 289-305

Rolinck, Eberhard: Erfahrung, Kritik und die Inhalte religiösen Lernens. In: Stachel, Günter (Hrsg.): Inhalte religiösen Lernens = Studien zur Praktischen Theologie. 14. Zürich / Einsiedeln / Köln 1977. S. 158-163

Roloff, Jürgen: Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekte der gegenwärtigen Diskussion. ThLZ 98 (1973) Sp. 561-572

Roloff, Jürgen: Jesu sittliche Forderung. In: Christentum und Gesellschaft. Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg. Göttingen 1969. S. 98-116

Roloff, Jürgen: Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien. Göttingen 1970

Rosenstock-Huessy, Eugen: Des Christen Zukunft. München/Hamburg 1965 (Taschenbuchausgabe)

Rosenstock-Huessy, Eugen: Soziologie 1. Stuttgart 1956

Rosenstock-Huessy, Eugen: Soziologie 2. Stuttgart 1948

Roth, G.: Anschaulichkeit und Erzählen im Religionsunterricht. EE 21 (1969) S. 195-213

Ruppert, Hans-Jürgen: Einige Bemerkungen zur Lehre des Evangelischen Erwachsenenkatechismus unter besonderer Berücksichtigung der Christologie. KuD 23 (1977) S. 233-255

Ruppert, Lothar: Jesus der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs = Stuttgarter Bibel-Studien 59. Stuttgart 1972

Ruppert, Lothar: Der leidende Gottesknecht. Concilium 12 (1976) S. 571-575

Sauter, Gerhard: Fragestellungen der Christologie. Verkündigung und Forschung 11 (1966, Heft 2) S. 37-68

Schäfer, Rolf: Jesus und der Gottesglaube. 2. Aufl. Tübingen 1972

Scheffczyk, Leo: Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und den Kosmos. In: Metz, Johann B. (Hrsg.): Weltverständnis im Glauben. Mainz 1966^2. S. 161-183

Schelkle, Karl Hermann: Die Kindheitsgeschichte Jesu. In: ders.: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966. S. 59-75

Schelkle, Karl Hermann: Die Kindheitsgeschichte Jesu. Form und Theologie. Bibel und zeitgemäßer Glaube II (1967) S. 12-36

Schelkle, Karl Hermann: Die Schöpfung in Christus. In: Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier (1970) S. 208-217

Schelkle, Karl Hermann: Jesus - Lehrer und Prophet. In: Orientierung an Jesus. Festschrift für J. Schmid. Freiburg 1973. S. 300-308

Schempp, Paul: Die christliche Freiheit nach Luther. In: Gesammelte Aufsätze (hg. von E. Bizer). München 1960. S. 195-220

Schierse, Franz Joseph: Christologie - Neutestamentliche Aspekte. In: ders. (Hrsg.): Jesus von Nazareth. Mainz 1972. S. 135-155

Schierse, Franz: Jesus, das Bild des unsichtbaren Gottes. In: Sauer, Ralph (Hrsg.): Die Frage nach Gott und Jesus in Theologie und Unterricht. Donauwörth 1973. S. 25-37

Schille, Gottfried: Die Himmelfahrt. ZNW 57 (1966) S. 183-199

Schille, Gottfried: Prolegomena zur Jesusfrage. ThLZ 93 (1968) S. 481-488

Schillebeeckx, E.: Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus. In: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Bd. II. Freiburg / Basel / Wien 1964. S. 43-91

Schillebeeckx, E.: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975

Schilling, Klaus: Narrative Theologie und Religionsunterricht. KatBL 100 (1975) S. 257-267

Schilson, Arno: Perspektiven gegenwärtiger Christologie. Ein Situationsbericht. In: Bitter, Gottfried/ Miller, Gabriele (Hrsg.): Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte. München 1976, S. 161-175

Schilson, Arno / Kasper, Walter: Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Freiburg - Basel - Wien 1974

Schlier, Heinrich: Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften. In: ders.: Aufsätze zur biblischen Theologie. Leipzig 1968. S. 143-155

Schlier, Heinrich: Über die Herrschaft Christi. In: ders.: Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III. Freiburg - Basel - Wien 1971. S. 52-66

Schlier, Heinrich: Zur Frage: Wer ist Jesus? In: Neues Testament und Kirche. Festschrift für R. Schnackenburg, Freiburg 1974. S. 359-370

Schmidt, Werner H.: Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagung im Alten Testament. KuD 15 (1969) S. 18-34

Schmithals, Walter: Das Bekenntnis zu Jesus Christus. In: ders.: Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Neukirchen-Vluyn 1972. S. 60-79

Schmithals, Walter: Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Aktuelle Beiträge zum notwendigen Streit um Jesus. Neukirchen-Vluyn 1972

Schmithals, Walter: Die Königsherrschaft Jesu Christi und die heutige Gesellschaft. In: Das Christuszeugnis in der heutigen Gesellschaft. Hamburg 1970. S. 14-42

Schmithals, Walter: Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20. In: Festschrift für Ernst Fuchs. Tübingen 1973. S. 281-297

Schmithals, Walter: Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes. Ev Kom 1 (1968) S. 313-320

Schmithals, Walter: Jesus von Nazareth in der Verkündigung der Kirche. In: ders.: Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Neukirchen-Vluyn 1972. S. 9-35

Schmithals, Walter: Noch einmal Historischer und biblischer Jesus. Ev Kom 3 (1970) S. 416-418

Schmithals, Walter: Welchen Sinn hat das Bekenntnis zur Gottheit Jesu? In: ders.: Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Neukirchen-Vluyn 1972. S. 169-186

Schmutzler, Siegfried: Zur Frage nach dem historischen Jesus im kirchlichen Unterricht. Die Christenlehre 29 (1976) S. 233-252

Schnackenburg, R.: Jesus Christus. I. Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen. In: LThK 5. Sp. 922-940

Schnackenburg, Rudolf: Sinnerfahrung in Jesus Christus. Die Grundlagen christlicher Spiritualität im Neuen Testament. In: Paus, Ansgar (Hrsg.): Suche nach Sinn - Suche nach Gott. Graz - Wien - Köln 1978. S. 95-138

Schneider, Gerhard: Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1-10 = Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament Bd. 3/1. Gütersloh / Würzburg 1977

Schneider, Gerhard: Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24 = Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar Bd. 3/2. Gütersloh / Würzburg 1977

Schneider, Gerhard: "Der Menschensohn" in der lukanischen Christologie. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Freiburg - Basel - Wien 1975. S. 267-282

Schneider, Gerhard: Zur Vorgeschichte des christologischen Prädikats "Sohn Davids". Trierer Theologische Zeitschrift 80 (1971) S. 247-253

Schoeps, Hans-Joachim: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 87-92

Scholl, Norbert: Jesus - nur ein Mensch? München 1971

Scholl, R.: Biblische Geschichten kindgemäß erzählt. 3. Aufl. Worms 1962

Schottroff, Luise / Stegemann, Wolfgang: Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1978

Scheiber, J.: Sohn Gottes. II. Im NT. In: RGG VI. Sp. 119f

Schreier, Helmut: Projekte im Unterricht. Erfahrungsorientiertes Lernen. informationen 10(Heft 1/1978) S. 36f

Schürmann, Heinz: Beobachtungen zum Menschensohn - Titel in der Redequelle. Sein Vorkommen in Abschluß- und Einleitungswendungen. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Freiburg - Basel - Wien 1975. S. 124-147

Schürmann, Heinz: Die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu. Eine kritische Besinnung auf den Beitrag der Exegese zur Frage. In: Einheit in Vielfalt. Festgabe für H. Aufderbeck, Leipzig 1974. S. 156-169

Schürmann, Heinz: Das Lukasevangelium. 1. Teil = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. III/1. Freiburg / Basel / Wien 1969

Schürmann, Heinz: Der proexistente Christus - die Mitte des Glaubens von morgen? Diakonia 3 (1972) S. 147-160

Schulz, S.: Jesusprädikate. In: EKL II. Sp. 280-286

Schulz, Siegfried: Maranatha und Kyrios Jesus. ZNW 53 (1962) S. 125-144

Schulz, Siegfried: Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten. 2. durchges. Aufl. Hamburg / Zürich 1970

Schulz, S.: Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Göttingen 1957

Schwarz, Günther: Der Lobgesang der Engel (Lukas 2,14). Emendation und Rückübersetzung. BZ N.F. 15 (1971) S. 260-264

Schwarzenau, Paul: Das göttliche Kind. ZRP 34 (1979) S. 154-157

Schwarzenau, Paul: Der historische Jesus und die Schule. ZRP 25 (1970) S. 35-43

Schwarzenau, Paul: Die Sache Jesu geht weiter - Drei Versuche, "Ostern" neu zu erzählen. Unveröffentlichtes Manuskript

Schwarzenau, Paul: Vom Totempfahl zum Kruzifix. Vergessene Voraussetzungen unseres Weltverständnisses. Dortmund 1976

Schweizer, Eduard: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern = AThANT 28. 2. überarb. Aufl. Zürich 1962

Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Markus = NTD1. 12. Aufl. Göttingen 1968

Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus = NTD2. 14. Aufl. Göttingen 1976

Schweizer, Eduard: Der Glaube an Jesus den "Herrn" in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde. In: Kirche und Verkündigung. Aufsätze zum Kerygma der Gegenwart. Eingel. u. zus.gest. von Helmut Burgert und Helmut Ristow. Berlin 1960. S. 188-201

Schweizer, E.: Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments. München - Hamburg 1968

Schweizer, Eduard: Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu). In: ders.: Neotestamentica. Zürich - Stuttgart 1963. S. 56-84

Schweizer, Eduard: Gottessohn und Christus; Menschensohn. Die Zeichen der Zeit 22 (1968) S. 321-324, 361-363

Schweizer, Eduard: Jesus Christus, Herr über Kirche und Welt. In: Libertas Christiana. Festschrift für Friedrich Delekat zum 65. Geb. München 1957. S. 175-187

Schweizer, Eduard: Menschensohn und eschatologischer Mensch im Frühjudentum. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Freiburg - Basel - Wien 1975. S. 100-116

Schweizer, Eduard: Wer ist Jesus Christus? ThLZ 99 (1974) Sp. 721-732

Schweizer, Eduard: υἱός C. Judentum. 1. Hellenistisches Judentum. In: ThWB VIII. S. 355-357

Schweizer, Eduard: υἱός D. Neues Testament. In: ThWB VIII. S. 364-395

Seibel, Wolfgang: Der Jesus des Glaubens. Stimmen der Zeit. Bd. 164 (Heft 7 April 1959)

Seim, Jürgen: Die große Entdeckung. Geschichten von Jesus. Göttingen 1980

Sevenster, G.: Christologie I. Christologie des Urchristentums. In: RGG I. Sp. 1745-1762

Slenczka, Reinhard: Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 18. Göttingen 1967

Smidt, Udo: Herr ist Jesus, der Christus. In: Kirche - Konfession - Ökumene. Festschrift für W. Niesel. Neukirchen-Vluyn 1973. S. 115-122

Sölle, Dorothee: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. 2. Aufl. Stuttgart - Berlin 1968

Sölle, Dorothee: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'. Stuttgart - Berlin 1965

Stallmann, Martin: Die Bibel im Religionsunterricht. informationen 7 (Heft 3/ 1975) S. 25-31

Stallmann, Martin: Zur hermeneutischen und didaktischen Problematik des biblischen Unterrichts. In: Die biblische Geschichte im Unterricht. Katechetische Beiträge. 2. erw. Aufl. Göttingen 1969. S. 203-263 (zitiert als Hermeneutik und Didaktik)

Stange, Carl: Die Himmelfahrt Jesu. ZSTh 22 (1953) S. 218-222

Stauffer, Ethelbert: Heimholung Jesu in das jüdische Volk. ThLZ 88 (1963) Sp. 97-102

Stauffer, Ethelbert: Irrelevant? In: Ristow, Helmut / Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 54-61

Stauffer, Ethelbert: Messias oder Menschensohn? NT 1 (1956) S. 81-102

Steinwede, Dietrich: Weihnachten mit Theophilus. In: Neidhart/Eggenberger: Erzählbuch zur Bibel. 2. Aufl. Zürich/Einsiedeln/Köln/Lahr 1976. S. 214-218

Steinwede, Dietrich: Werkstatt Erzählen. Anleitung zum Erzählen biblischer Geschichten = Kindergottesdienst heute H. 5. Münster 1975

Steinwede, Dietrich: Zu erzählen deine Herrlichkeit. 2. Aufl. Göttingen 1967

Stelzer, Karl: So war Jesus, so ist er. Antwort auf unsere Fragen. München 1972

Stock, Hans: Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule. In: Zeit und Geschichte. Festschrift für R. Bultmann. Tübingen 1964. S. 703-717

Stöger, Alois: Probleme heutiger Christologie. Bibel und Liturgie (1976) S. 15-22

Strecker, Georg: Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage. Ev Th 29 (1969) S. 453-477

Strobel, August: Wer war Jesus? Wer ist Jesus? Calwer Hefte 127 (1973) S. 7-47

Stuhlmacher, Paul: Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus. In: Fides et communicatio. Festschrift für M. Doerne zum 70. Geburtstag. Göttingen 1970. S. 341-361

Suhl, Alfred: Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium. ZNW 39 (1968) S. 57-81

Surkau, H.W.: Jesus Christus. In: EKL II. 1962. Sp. 274-280

Talmon: Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende. In: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag (1971) S. 571-588

Thüsing, Wilhelm: Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie. BZ N.F. 11 (1967) S. 95 - 108, 205-222; BZ N.F. 12 (1968) S. 54-80, 223-240

Thüsing, Wilhelm: Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie. In: Quaestiones Disputatae 55 (1972) S. 81-315

Tillich, Paul: Systematische Theologie Bd. I. 5. Aufl. Stuttgart 1977 (zitiert als Tillich: Systematik I)

Tillich, Paul: Systematische Theologie Bd. II. 5. Aufl. Stuttgart 1977 (zitiert als Tillich: Systematik II)

Tillich, Paul: Systematische Theologie Bd. III. Stuttgart 1966 (zitiert als Tillich: Systematik III)

Tomkins, Oliver S.: Symbol der Einheit in Christus. In: Bis an das Ende der Erde. Festschrift für Martin Niemöller zum 70. Geb. München 1962. S. 29-31

Torrance, Thomas F.: Die Wahrheit, wie sie in Jesus ist. (übers. v. Bernhard Butzke). In: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit. Festschrift für Heinrich Vogel. Berlin 1962. S. 254-276

Trillhaas, Wolfgang: Die christliche Freiheitsidee. In: Viva vox evangelii. Festschrift für Hans Meiser. München 1951. S. 335-347

Trillhaas, Wolfgang: Dogmatik. 3. verb. Aufl. Berlin - New York 1972

Trillhaas, Wolfgang: Regnum Christi - Zur Geschichte der Idee im Protestantismus. In: ders.: Perspektiven und Gestalten. Göttingen 1975. S. 64-84

Trilling, Wolfgang: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Düsseldorf 1969[3]

Trilling, Wolfgang: Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung. In: Schierse, Franz-Joseph (Hrsg.): Jesus von Nazareth. 3. Aufl. Mainz 1976

Trilling, Wolfgang: Vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens. Bibel und Kirche 24/2 (1969) S. 48-52

Urban, Anselm: Kosmische Christologie. Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatszeitschrift 47/6 (1971) S. 472-486

Vielhauer, Philipp: Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums. In: Aufsätze zum Neuen Testament. München 1965, S. 199-214

Vielhauer, Philipp: Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu. In: Aufsätze zum Neuen Testament. München 1965. S. 55-91

Vielhauer, Philipp: Jesus und der Menschensohn. In: Aufsätze zum Neuen Testament. München 1965. S. 92-140

Vielhauer, Philipp: Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns. In: Aufsätze zum neuen Testament. München 1965. S. 141-198

Vielhauer, Philipp: Zur Frage der christologischen Hoheitstitel. ThLZ 90 (1965) Sp. 569-588

Vögtle, Anton: Die Geburt des Erlösers. Aus einem Weihnachtszyklus. Bibel und Leben 7/4 (1966) S. 235-242

Vögtle, A.: Menschensohn. In: LThK 7. Sp. 297-300

Vögtle, Anton: Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. Düsseldorf 1971

Vögtle, Anton: Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. In: ders.: Das Evangelium und die Evangelien. Düsseldorf 1971. S. 43-56

Vögtle, Anton: Der verkündigende und der verkündigte Jesus "Christus". In: Sauer, J. (Hrsg.): Wer ist Jesus Christus? Freiburg 1977. S. 27-91

Vogel, Heinrich: Auferweckung und Auferstehung Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Geheimnis seiner Person. In: Martin Albertz zum 70. Geb. Berlin 1953/54.S. 385-396

Vogel, H.: Christologie III. Dogmatisch. In: EKL I. Sp. 774-781

Vogel, Heinrich: Inkarnation und Stellvertretung. In: Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für Alfred Dedo Müller zum 70. Geb. Berlin 1961. S. 53-62

Vogt, H.J.: Sohn Gottes - Logos des Schöpfers. Verwertung hellenistischer Gedanken bei den Kirchenvätern. ThQ 154 (1974) S. 250-278

Vorgrimler, Herbert: Was ist religiöse Erfahrung? Ev Kom 12 (1979) S. 629-632

Vorländer, Hermann: "Mein Herr und mein Gott." Christus als "persönlicher Gott" im Neuen Testament. KuD 21 (1975) S. 120-146

Wachinger, Lorenz: Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung.München 1974

Wächter, Ludwig: Jüdischer und christlicher Messianismus. Kairos XVIII (1976) S. 119-134

Walle ,Albert van de: Die Person Christi in der heutigen Theologie. Wissenschaft und Weisheit 30/1 (1967) S. 44-61

Weber, Otto: Grundlagen der Dogmatik. II. Neukirchen-Moers 1962. S. 10-257

Weber, Otto: Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV,3,2. 5. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1963

Wegenast, Klaus: Die Bedeutung biblischer Texte für den Religionsunterricht. EvTh 34 (1974) S. 317-330

Wegenast, Klaus: Bibel. In: Zilleßen, Dietrich (Hrsg.): Religionspädagogisches Werkbuch. Frankfurt/M., Berlin, München 1972. S. 143-148

Wegenast, Klaus: Die Bibel im Unterricht. Vermittlung zwischen Tradition und Erfahrung. Ev Kom 13 (1980) S. 263-266

Wegenast, Klaus: Tradition. In: Zilleßen, Dietrich (Hrsg.): Religionspädagogisches Werkbuch. Frankfurt/M, Berlin, München 1972. S. 149-154

Weinrich, Harald: Narrative Theologie, Concilium 9 (1973) S. 329-334

Weise, M.: Messias II. Im AT und im älteren Judentum. In: RGG IV. Sp. 902-904

Weiß, H.F.: Jesus als Thema der Theologie. Die Zeichen der Zeit 31 (1977) S. 1-8

Weiß, H.-F.: Menschensohn. In: RGG IV. Sp. 874-876

Welte, Bernhard: Jesus Christus und die Theologie. In: Sauer, J. (Hrsg.): Wer ist Jesus Christus? Freiburg 1977. S. 151-164

Welte, Bernhard: Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus. In: ders.: Auf der Spur des Ewigen. Freiburg - Basel - Wien 1965. S. 83-112

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche. In: Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zum 70. Geb. Kassel 1953. S. 23-39

Wengst, Klaus: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums = Studien zum NT Bd. 7. Gütersloh 1972

Wenz, Helmut: Mythos oder historisch zeichenhaftes Heilsgeschehen? ThZ 18 (1962) S. 419-432

Werner, Martin: Was bedeutet für uns die geschichtliche Persönlichkeit Jesu? In: Ristow, Helmut/Matthiae, Karl (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 3. Aufl. Berlin 1964. S. 614-646

Wiederkehr, Dietrich: Konfrontationen und Integrationen der Christologie. Theologische Berichte 2 (1973) S. 11-119

Wiesner, Werner: Wer ist Jesus Christus? NZSTh 14 (1972) S. 197-213

Wilkens, H.: Christus, Christologie. In: Taschenlexikon Religion und Theologie Bd. 1. Göttingen 1971. S. 178-185

Wilckens, Ulrich: Jesusüberlieferung und Christuskerygma - zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte. Theologia viatorum 1965/66. S. 310-339

Wingren, Gustaf: Adam, wir und Christus. KuD 7 (1961) S. 54-68

Wirsching, Johannes: Zum dogmatischen Ort der Christologie. Ein fundamentaltheologischer Versuch. Theologia viatorum 13 (1975/76) S. 309-346

Wolf, Ernst: Königsherrschaft Jesu Christi und Zweireichelehre. Dritte Variation zu einem heute aufgegebenen Thema. In: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit. Festschrift für Heinrich Vogel. Berlin 1962. S. 277-302

Wolf, Ernst: Was heißt "Königsherrschaft Christi" heute? In: Unter der Herrschaft Christi = Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 32. München 1961. S. 67-91

Wolff, Hanna: Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht. Stuttgart 1975

Wolff, Otto: Paul Tillichs Christologie. ThLZ 85 (1960) Sp. 869-876

Wolff, Otto: Paul Tillichs Christologie des "Neuen Seins". NZSTh 3 (1961) S. 129-140

van der Woude, Adam S.: χρίω κτλ C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. I. Terminologisches. In: ThWB IX. S. 500f

van der Woude, Adam S.: χρίω κτλ C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. II. Septuaginta. In: ThWB IX. S. 501f

van der Woude, Adam S.: χρίω κτλ C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. IV. Qumran. In: ThWB IX. S. 508-511

van der Woude, Adam S.: χρίω κτλ C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. VI. Rabbinisches Schrifttum. In: ThWB IX. S. 512-518

Wullschleger, Otto: Anschauliche Christologie. Empirische und theologische Aspekte zur Erzählbarkeit der Jesusgeschichte in der Grundschule. Aarau/Frankfurt/Berlin/München 1977

Wullschleger, Ruth und Otto: Neue Jesusgeschichte. Erzählentwürfe und Übungen für die Grundschule = Praxis des Religionsunterrichts Heft 3. Frankfurt/Berlin/München/Aarau/Salzburg 1978

Zahrnt, Heinz: Es begann mit Jesus von Nazareth. Die Frage nach dem historischen Jesus. 2. Aufl. der Taschenbuchausgabe Gütersloh 1968

Zahrnt, Heinz: Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie. ZThK 71 (1974) S. 94-122

Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert (DTV-TB 846) München 1972

Zehrer, Franz: Jesus, der "Herr" in der Passion. Theologisch Praktische Quartalsschrift 120 (1972) S. 203-210

Zehrer, Franz: Jesus, der Menschensohn. Bibel und Liturgie 47 (1974) S. 165-176

Zehrer, Franz: Jesus, der Sohn Gottes. Bibel und Liturgis 2 (1975) S. 70-81

Zilleßen, Dietrich: Glaube und Erfahrung. In: ders. (Hrsg.): Religionspädagogisches Werkbuch. Frankfurt/M., Berlin, München 1972. S. 179-183

Zilleßen, Dietrich: Orientierung an Jesus von Nazareth als Lernprozeß. In: ders. (Hrsg.): Religionspädagogisches Werkbuch. Frankfurt/M., Berlin, München 1972. S. 184-186

Zilleßen, Dietrich: Orientierung an Jesus von Nazareth im Religionsunterricht. In: Stachel, Günter (Hrsg.): Inhalte religiösen Lernens = Studien zur Praktischen Theologie 14. Zürich/Einsiedeln/Köln 1977. S.112-124

Zimmermann, Heinrich: Jesus Christus - Geschichte und Verkündigung. Stuttgart 1973

Zirker, Hans: Die Erschließung des Glaubens in seinem Erfahrungsbezug. In: Esser, Wolfgang G. (Hrsg.): Religionsdidaktik. Elemente einer integrativen Theorie der Praxis des Religionsunterrichts = Studien zur Praktischen Theologie 13. Zürich/Einsiedeln/Köln 1977. S. 87-112

Zirker, Hans: "Narrative" Geborgenheit in einer problematisierten Welt? Kat Bl 11 (1976) S. 731-735

Zwergel, Herbert A.: Religionspädagogik zwischen Erfahrungswissenschaften und Theologie oder Entwurf einer kritisch-anthropologischen Religionspädagogik. In: Stock, Alex (Hrsg.): Religionspädagogik als Wissenschaft = Studien zur Praktischen Theologie 7. Zürich/Einsiedeln/Köln 1975. S. 64-72

Hilfsmittel

Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece. Hg. v. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. 26. neu bearb. Aufl. Stuttgart 1979

Zürcher Bibel. Text von 1931. Stuttgart o.J.

Das Neue Testament nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierter Text 1975. Stuttgart 1975

Das Neue Testament und die Psalmen. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Hg. v. Katholisches Bibelwerk u. Deutsche Bibelstiftung. Stuttgart 1980

Wilckens, Ulrich: Das Neue Testament kommentiert. 4. Aufl. Hamburg/Köln/Zürich 1974

Peisker, Carl Heinz: Zürcher Evangelien-Synopse. 9. erw. Aufl. Kassel 1969

Schmoller, Alfred: Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. 14. Aufl. Stuttgart 1968

Bremer Biblische Hand-Konkordanz. Erw. Aufl. Stuttgart 1978

Abkürzungsverzeichnis

AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BZ N.F.	Biblische Zeitschrift, Neue Folge
EE	Der Evangelische Erzieher
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hg. v. H.Brunotte u. O. Weber, 2. Aufl. Göttingen 1955ff
EU	Evangelische Unterweisung
Ev Kom	Evangelische Kommentare
EvTh	Evangelische Theologie
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Kat Bl	Katechetische Blätter
KuD	Kerygma und Dogma
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. J. Höfer u. K. Rahner, 2. Aufl. Freiburg 1957ff
NT	Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch, hg. v. P. Althaus u. J. Behm, Göttingen
NTS	New Testament Studies
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hg. v. Th. Klausner, Stuttgart 1950ff
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg.v. K. Galling, 3. Aufl. Tübingen 1957ff
StTh	Studia theologica
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalsschrift
ThR N.F.	Theologische Rundschau, Neue Folge
ThWB	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. v. G. Kittel, hg. v. G. Friedrich, Stuttgart 1933ff
ThZ	Theologische Zeitschrift
WPKG	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft
zB	zum Beispiel

ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZRP	Zeitschrift für Religionspädagogik
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Barbara Holzmüller

Lebenslauf

18.7.1949	Geboren in Plauen/Vogtland
Januar 1956	Übersiedlung nach Bochum
1956 - 1960	Evangelische Volksschule Hagenstr. 7, Bochum
1960 - 1968	Staatliche Hildegardisschule Bochum
27.5.1968	Reifeprüfung an der Staatlichen Hildegardisschule
1.10.1968-30.9.1971	Studium an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund
7.11.1971	Erste Staatsprüfung für das Lehramt an der Grundschule und Hauptschule
1.12.1971-30.11.1972	Lehramtsanwärterin am Bezirksseminar Bochum II
25.1.1973	Zweite Staatsprüfung für das Lehramt an der Grundschule und Hauptschule
1.2.1973-31.7.1978	Lehrerin an der Evangelischen Grundschule Fürstinnenstr. 53, Gelsenkirchen
Seit 1.10.1973	Studium an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund, zur Vorbereitung auf die Diplomprüfung
2.7.1975	Diplomprüfung an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund
Bis 30.9.1978	Promotionsstudium an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund
WS 1975/76 - SS 1979	Beisitzerin für die Erste Staatsprüfung an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund
Seit 1.8.1978	Wissenschaftliche Assistentin (m.d.V.b.) im Fach Evangelische Theologie der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund, bzw. der Universität Dortmund

B. Holzmüller

Koffler-Druck · Schwanenstraße 30 · 4600 Dortmund 1 · Ruf 52 30 34